تاريخ

فلاسفة الاسلام

فى المشرق والمغرب

الكندى - الفارابى - ابن سيناء - الغزالى - ابن باجة

ابن طفيل - ابن رشد - ابن خلدون - اخوان الصفاء

ابن الهيثم - محيي الدين بن العربى - ابن مسكويه

تأليف

محمد لطفى جمعه

يطلب من ملتزم طبعه ونشره

نجيب متري

صاحب مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر

١٣٤٥ هـ — ١٩٢٧ م

تاريخ
فلاسفة الاسلام
فى المشرق والمغرب

الكندى – الفارابى – ابن سينـاء – الغزالى – ابن باجة
ابن طفيل – ابن رشد – ابن خلدون – اخوان الصفاء
ابن الهيثم – محيي الدين بن العربى – ابن مسكويه

تأليف
محمد لطفى جمعه

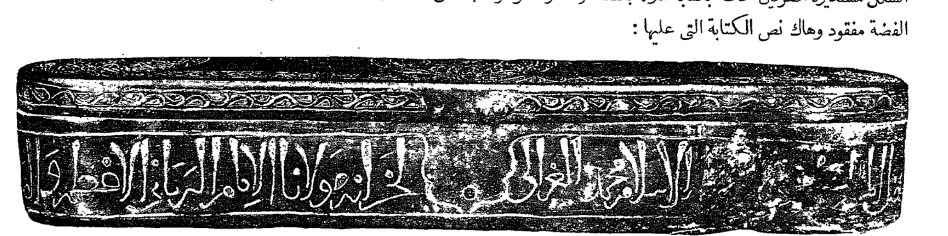
يطلب من ملتزم طبعه ونشره
نجيب متري
صاحب مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر
١٣٤٥ هـ – ١٩٢٧ م

« ليس خطابى فى هذا الكتاب
لجميع الناس ، بل خطابى لرجل
منهم يوازى ألوف الرجال ، بل
عشرات ألوف رجال ، اذ كان
الحق ليس هو بأن يدركه الكثير
من الناس ، لكن هو بأن يدركه
الفهم الفاضل منهم . »

مذكرات شخصية
لابن الهيثم
المتوفى سنة ٤٣٠ ﻫ .

صورة شمسية « لمقامة ودواة » الامام الغزالى

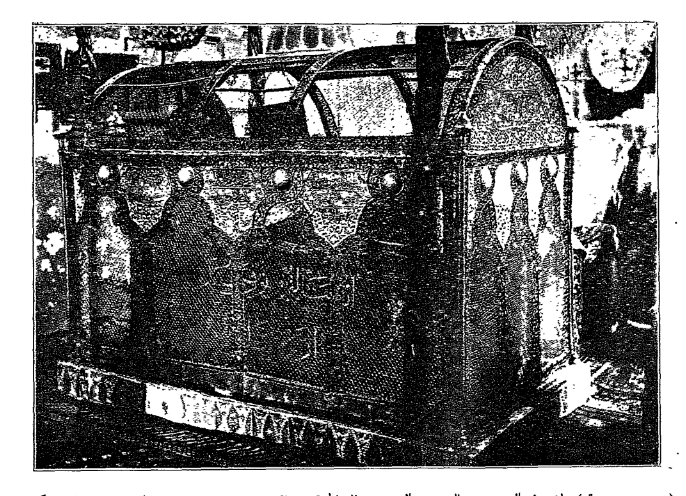
هذه المقامة المعدنية النفيسة من ضمن تحف « دار الآثار العربية » محفوظة فى السجل تحت عدد ٣٣٣١ وهى مقامة ودواة من نحاس مستطيلة الشكل مستديرة الطرفين محاطة بكتابة منزلة بالفضة وغطاؤها مزخرف بالنقش المنزّل بالفضة أيضاً وذائب منها جزآن كبيران فى تقطتين وكثير من الفضة مفقود وهاك نص الكتابة التى عليها :



« لخزانة مولانا الامام الربانى الأعظم والصدر المعظم مفتى الفرق لسان الحق علامة العالم سلطان العلماء . . . الأنام كنز الحقائق أفضل المتأخرين محيي الدين حجة الاسلام محمد الغزالى » وموضع النقط كلمات مفقودة .

وهذا الأثر هدية من المأسوف عليه الخواجه كتيكاس تاجر الآثار الى « دار الآثار العربية » على عهد المرحوم على بك بهجت فى سنة ١٩٠٦ م والفضل فى اخراج صورتها لصديقنا العلامة الاستاذ جاستون فييت مدير دار الآثار العربية حالا ، الذى عرفنا به استاذنا العلامة ادوارد لامبير بليون سنة ١٩٠٩ ، ولحضرة المهذب حسين راشد افندى أمين « دار الآثار العربية » حالا .

صورة افتتاحية



(صورة شمسية) لضريح الشيخ محي الدين بن العربى « بالصالحية » بظاهر مدينة دمشق عاصمة الشام ، منقولة عن كتاب « استشهاد الحلاج » تأليف العلامة « ماسنيون » وقد تكرم باهدائها صديقنا العالم العامل السيد محمد كرد على ، رئيس المجمع العلمى العربى بدمشق

مقدمة وتمهيد

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب الى نحو عشرين عاماً مضت ، منذ كنت أتلقى العلم فى مدرسة ليون الجامعة ، وفى تلك المدينة الجميلة المطمئنة ، دونت أوائل تلك الفصول ، وقد صحبتنى الأمانى و « الكراسات » فى سائر أسفارى بين ليون وجنيف ولندن وفيرنزة (فلورنسا) ، ومرت علينا معاً فترة الحرب العصيبة وأنا فى صحبة هؤلاء الفلاسفة الاثنى عشر، ننهض تارة ونرجو رؤية النور والضياء ، وطوراً نرقد فى مثار النقع نسمع صدى صوت المدافع فى الفضاء . الى أن شاءت الأقدار أن يلبس هؤلاء الحكماء المتقدمون ثياب الظهور فى عالم الوجود المادى ، فلم أشأ أن أطيل حبسهم فاسلمت بيدى تلك الأوراق، التى اصبحت فى نظرى « معتقة صفراء » دقيقة الجسم ضخمة البخار ، وهكذا برز الى عالم البعث والنشور اثنى عشر فيلسوفاً من المشارقة والمغاربة ، وقد تدثر كل بالقباء أو المرقعة أو المسوح أو الدراعة أو الجبة التى تليق به لدى مثوله بين أيدى قراء هذا الزمان

فالى الأمام أيها السادة الحكماء ! ولا تعتبوا على هذا الضعيف ، الذى الجأكم الى الخروج من كهف الماضى السحيق ، ودعاكم الى الظهور بعد الخفاء ، فى عالم الهدوء والسكون الى عالم الجلبة والضوضاء . فان معظم أهل هذا الزمان لم يشرفوا بمعرفتكم ، وسوف تقع أسماءكم وألقابكم وكناكم من أسماعهم وقع الشىء الجديد الغريب ، وسوف يجادلون فى حقيقة وجودكم وفى قيمة أفكاركم ، وينكرون عليكم آراءكم التى بيضتم سواد ليالى أعماركم فى تصورها وتحويرها ، وتهذيبها وتحريرها ، وسوف يمر البعض بكم متعجباً من هؤلاء الفلاسفة المتقدمين الذين عاشوا وتأملوا وفسروا الكون ، وعللوا الحوادث قبل كانت ، ونيتشه ، وشوپنهور ، وسبنسر ، وستوارت ميل ، وأوجست كومت ، وريناں

ولن يخطر ببال هؤلاء القارئين المتعجبين أنه لولاكم ، أيها الفلاسفة الأعزة ! من الكندى ، الى ابن رشد ، لم يكن لفيلسوف أوروبى حديث أن يظهر فى عالم الوجود ، وأنكم أنتم الذين حفظتم تلك الشعلة المقدسة التى خلفها سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فى مغاور الماضى السحيق ، وزدتموها ناراً حتى أسلمتموها مضيئة وهاجة الى فلاسفة أوروبا المحدثين ، وكنتم لتلك الشعلة الالهية كراماً حافظين .

على أن أقداركم لم تخف على علماء أوربا وكتابها ومؤرخيها فقد عنى مئات من مؤلفى تلك القارة السعيدة بالبحث عن آثاركم وتدوين أخباركم ونشر أفكاركم التى هى من أغلى وأثمن الحلقات فى سلسلة التفكير الانسانى ، فحرصوا على مخطوطاتكم وبالغوا فى رفع قيمتها وفى السعى لاقتنائها ولم يضنوا بالمال والعمر والعلم فى سبيل أحياء ذكركم ، فاستفادوا من وراء بحثهم وتنقيبهم وربحت تجارتهم ! ولكن الذى أنكركم أو على القليل شك فى وجودكم العقلى وحطَّ من أقداركم هم أحفادكم وأخلافكم وورثة حكمتكم واخلق الناس بالمحافظة على ذكراكم وتمجيد أعمالكم وهم الذين يقرأون ويكتبون ويفكرون بتلك اللغة العربية التى دونتم بها كتبكم الخالدة فى بغداد ودمشق ومصر والمغرب ، والأندلس ، ويسأل هؤلاء الورثة الذين لا يستحقون تلك التركة الثمينة :

هل لنا حقاً أجداد فى الفكر والعقل ؟

وهل لهؤلاء الأجداد قيمة ، فى ميدان العلم الحديث ، وأين كتبهم ؟

وما مكانتهم بين ظهرانى الفلاسفة الذين نقرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذور من أقوالهم فى الكتب والمجلات والصحف ؟

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة الفت هذا الكتاب ، للتدليل على فضل هؤلاء المتقدمين ، ولتعيين مكانتهم على حقيقتها بين فلاسفة العالم ، ليعلم المرتاب والمتردد والمقلد أن تلك المدنية العظيمة التى ظهرت فى الوجود منذ أربعة عشر قرناً ، لم تكن مدنية حرب وطعن ومادة ، بل كانت مدنية عقل وعلم وفكر عميق ، وان تلك المدنية التى نشأت فى قلب الصحراء ونشرت أجنحتها الى أقاصى الصين شرقاً وأقاصى أوروبا وأفريقا غرباً ، لم تكن مدنية السيف والمدفع بل كانت مدنية القلم والقرطاس والكتاب،

وان عقيدة هؤلاء الفلاسفة لم تمنعهم من الدّرس والبحث والتنقيب عن الحقيقة بل أن تلك العقيدة نفسهاهي التى استحثتهم على السير فى جميع دروب الفكر البشرى فكانت الحقيقة ضالة كل منهم ينفق العمر والمال والفكر فى إقتفاء أثرها ويلتقطها انّي وجدها ، وان هؤلاء الأقوياء من أصحاب التيجان والعروش بذلوا أنفس وأعز ما كان لديهم من المال والجاه والنفوذ فى إيجاد الفلسفة فى بلاد الشرق العربي والغرب الاسلامى وان من حث على العلم هو تلك العقيدة التى ظهرت فى الصحراء على لسان (محمد) وأول من شجع على نشر الحكمة هم هؤلاء الخلفاء والملوك من الغزاة والمجاهدين من ذوى قرباه وخلفائه وصحابته والتابعين

وأجدر الناس بتفهم هذا القول هم الفريق الذين ظهروا فى الزمن الأخير بمظهر تحقير الفكر الشرقى الاسلامى والحط من أقدار رجاله المتميزين والطعن على علومهم وآدابهم وحكمتهم والانتقاص من آثارهم التى كانوا بها يهتدون ، فهذا الفريق من الخلق يعمل على هدم آثار السلف الصالح فى العقل والفكر بمعول التعصب الذميم والمنفعة المادية ، وإلا فكيف يستبيح أديب أو أريب أو عالم أن يقلل من قيمة أسلافه فى الثقافة الانسانية ؟ وهل استباح كاتب أوروبى من الذين يدعى هؤلاء الناس تقليدهم ، لنفسه الحط من قدر أسلافه فى العلم والفلسفة لمجرد قدمهم ومضى الأجيال الطويلة على اختفائهم من عالم الوجود المادى ؟

بل الأمر على النقيض ، إذ نرى النوابغ من الكتّاب والمؤلفين يعملون أبداً على إحياء سير الأقدمين والاشادة بذكرهم ونشر كتبهم وتزيينها وشرحها وتفسيرها ومحاولة رد معظم الفضل فى الحياة العقلية الحديثة اليهم . ولا يوجد فيلسوف أوروبى لم يكن له « مثل أعلى » من هؤلاء الحكماء الأقدمين يحذو حذوه وينسج على منواله ويستضىء بنوره ، وهم دائماً دائبون على احياء أعياد موالدهم وتخليد ذكر أيامهم الكبرى بظهور مؤلفاتهم وعرفان جميلهم وفضلهم على الانسانية .

ومن هؤلاء القوم فريق يدعون أنهم مجددون ويذمون كل قديم لمجرد قدمه ويتهوسون بعبادة كل جديد لمجرد جدته ، على أنهم لو عقلوا لعلموا أن من لا قديم له

لاجديد له ، وان الشرف والنبل يرجعان الى عراقة الأصل، وان أفخم البنيان يشاد حتما على أمتن أساس ، فكيف يكون لهم عماد دون أن يتصلوا بآثار الأجداد والأمة التى لا ماضى لها ليس لها حاضر ولا مستقبل ؟

على أننا لا نعتبر « الاسلام » فى تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة حسب، بل نعتبره مدنية كاملة شاملة ، حافلة بكل معانى الحياة العقلية والثقافة الأدبية، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الاسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر ممن نشأوا وترعرعوا فى كنف المدنية الاسلامية حكماء اسلاميين بحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة، وعلى هذه الخطة الحكيمة سار الخلفاء العباسيون والأمويون والفاطميون فى المشرق والمغرب ، فقربوا الكتاب والمفكرين والأدباء من غير المسلمين ودونوا لهم الدواوين، وقلدوهم أسمى مناصب الدولة، وهؤلاء الخلفاء العظماء شرحوا صدورهم وفتحوا قصورهم للفلاسفة من أهل سائر الأديان ، بينما كان امبراطرة وملوك وأمراء غيرهم فى ممالك أخرى يصلبون ويعذبون ويشنقون ويحرقون رجالاً ثبتت لهم العبقرية فى الفكر والزعامة فى العلم فيما تلا من الأيام

وسوف يجد القارىء بين دفتى هذا الكتاب فصلاً مسهبًا فى الصوفية بمناسبة ترجمة الشيخ « محيى الدين بن العربى » الذى قد يتردد بعض المؤلفين فى وضعه فى صف الفلاسفة على أنهم لا يترددون فى عد الغزالى فيلسوفاً لمجرد كتابته فى الفلسفة، بغض الطرف عن الغاية التى كان يقصد اليها ، على أن ابن العربى أحق بوصف الفيلسوف من الغزالى ، لأن التصوف نوع من الفلسفة إذ هو يرسم خطة للحياة الانسانية وصاحبه يبحث عن الحقيقة ويسعى فى حل لغز الحيـــاة وتفهم أسمى أسرار الكون ، ولا تخرج الفلسفة فى أكمل معانيها عن حدود هــذه الغايات ، فضلاً عن أن ابن العربى تفرغ لمباحثه وأخلص فيها ودقق وحقق ، وأمعن وتعمق ، ووقف حياته ووجوده على غرض واحد لم يتعده ، وقد بلغ فيه درجة من أسمى الدرجات ، بل أن الكتاب الوحيد الذى اشتهر به سيدنا حجة الاسلام الامام أبو حامد الغزالى وهو «احياء العلوم » يعد فى نظر الكثيرين من الاخصائيين فى الدرجـــة الثانية بالنسبة لكتاب « الفتوحات المكية »

تأليف ابن العربي . وقد كانت لمحيي الدين شخصية مدركة متميزة ، سادت تاريخ التصوف الاسلامي الحديث ، لأنه المحيي غير مدافع ، والشيخ الأكبر دون منازع عند أهل السنة من العرب والترك ، وعند أهل الامامة من الفرس .

***

ولما كان العرب واليهود فرعين لدوحة واحدة هي الدوحة السامية ، والشعبان متفقين أصلا ومدنية وتاريخاً ، ويكاد اللسانان العربي والعبراني يتحدان ، ولولا ما امتازت به اللغـة العربية من ظهور لهجة قريش وقدرتها على الحياة كانت مناحي الفكر لديهما متحدة

بيد أن الفرق بين الشريعتين الموسوية والمحمدية ، قد ظهر ظهوراً جلياً في قابلية كل منهما في البحث الفلسفي ، وقد ظهر في كل عهد من العهود نوابغ اسرائيليون يعدون في مقدمة الشعوب التي ينتمون إليها وطناً لا عقيدة ، وفي عصرنا هذا عبقريون منهم أحياء ومنهم من قضى أمثال « كارل ماركس » و « اينشتين » و « برجسون » وعشرات لهم في عالم الفكر البشري ذكر باق

وقد حصر حكماء بني اسرائيل همهم في العصور الأولى لظهور ملتهم في التهديد والوعيد وتعليم الحكمة الربانية وقالوا بوحدانية الله ووحدة خلقه ووحدة سائر الكائنات . فكان بحثهم قاصراً على الذات ولم يتعد إلى الصفات التي يعتبرها فلاسفة الاسلام مظاهر للذات ولم يتجه نظر أحد من هؤلاء الحكماء إلى البحث في علم النفس البشرية وحقيقتها فكأن فلسفتهم كانت عبارة عن الاعتقاد المطلق بالله بدون بحث على أو طريقة فلسفية . مع أن مصادر العلوم الربانية والنفسانية كانت متوافرة لديهم في كتب الهنود والأغريق .

لم يعرف فلاسفة اليهود علم المنطق ولم يسلكوا سبيل البراهين والأدلة والحجج أو أنهم عرفوه ولم يلجأوا إليه واكتفوا في تأييد آرائهم بالاسناد إلى الوحي

أما عن نظرية الخير والشر في الحكمة الاسرائيلية فقد قال فلاسفة اليهود « إن الله سبحانه هو خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير » وأثبتوا ذلك أو حاولوا إثباته بما ورد في

الكتاب المقدس. أما الشر فقالوا أنه من صنع البشر وأنه ثمرة لتغلب المادة على العقل أو انتصار مبدأ المادة على مبدأ العقل. وقد نسبوا الشر للإنسان خشية أن يؤدى بهم الكلام فيه إلى الخروج . وقد أدّت بهم نسبة صدور الشر إلى الإنسان إلى القول بأنه حرٌّ فى ارادته وتصرفاته ويجب عليه أن يجعل أعماله منطبقة على مبدأ الخير الاسمى لئلا يقهره المبدأ المادى فيصير أسيراً للشر وهذا هو مبدأ حرية الارادة المعروف لعهدنا هذا باسم (Libre Arbitre) أو مبدأ الخيار فى الحياة باعتبار الانسان مخيراً لا مسيراً . على أن مبدأ الخيار فى الحياة لم يظهر فى الفلسفة الحديثة إلا بعد تطاحن أجيال فى العقائد والأفكار ولكن اليهود لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث بل استندوا إلى نصوص من الكتاب المقدس (التوراة) حيث جاء بقول صريح على لسان الله فى مخاطبة الانسان:

« أنظر ! قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير ، والموت والشر » .

ومعظم هذه الحال راجع إلى مزاج النفس « الساميّة » التى صدق (رينان) كثيراً فى وصفها فى عرض كلامه فى كتابه الممتع فى « تاريخ اللغات السّامية »

والمشاهد عند حكماء اليهود ، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم اسم الفلاسفة ، أنهم كانوا اذا اقتربوا من النظريات الفلسفية المحضة يرجعونها إلى دائرة الدين ، ويجعلون الحكم فيها وعليها فوق مدارك العقل البشرى

ونجد هذه الحال ممثلة أجلى تمثيل فى سِفر أيوب ، من أسفار « العهد القديم » اذ اجتمع الحكماء وأخذوا يبحثون فى مسألة العناية الالهية والقضاء والقدر ، فظهر الله فى عاصفة لأيوب وأظهر له قصر المدارك البشرية عن الوقوف على أسرار الطبيعة ورفع الستار عن وجه الحقيقة واكتناه حكمة القضاء ووجوب خضوع الانسان بعد إقراره بعجزه لله والتسليم بارادته مما يؤدى بتوجيه القضايا الفلسفية نحو جهات الاعتقاد

بيد أن امتزاج اليهود بأهل بابل والفرس والكلدان ساعد على تأثر الحكمة الاسرائيلية بأفكار وعقائد هؤلاء الغزاة الذين هم من جنس (آرى)

فان الفرس يقولون بوحدانية الله ، ويبغضون الوثنية كما ورد فى كتابهم (الزندافستا) على أن الفرس وإن كانوا من جنس آرى فان اسيويتهم (نسبتهم إلى أسيا)

تغلبت على آريتهم فلم يبلغوا من الفلسفة شأواً يستفيض منه نور على عقول حكماء بنى اسرائيل ، فبقيت كتب هؤلاء بعد تقربهم وامتزاجهم بالفرس خالية من المباحث النظرية وما وراء الطبيعة خلوها من ذلك من قبل

وما زال اليهود على ذلك الجمود الفلسفى والاكتفاء بالبقاء فى دائرة الدين إلى أن تغلب اليونان على سوريا ، وانتشرت فيها فلسفتهم وآدابهم ، فأدركت اليهود الغيرة من علو كعب فاتحى بلادهم فى المباحث التى لم يطرقوها ، على أنهم لم يجرأوا على البحث الحر الصريح القوى ، بل عادوا إلى الكتب المقدسة يشرحونها معتمدين فى ذلك على بعض مبادىء الافلاطونية المستحدثة التى كانت مزهرة فى الاسكندرية ، فلم يتعدوا أفكار فيثاغورس وافلاطون

وقد أدخل بعض حكمائهم فى روعهم أن لعقائد بنى اسرائيل أثراً فى تكوين آراء أكابر الفلاسفة اليونان أمثال فيثاغورس وافلاطون وارسطوطاليس ، لأنهم فى زعمهم مروا فى أسفارهم على بلاد بنى اسرائيل وأخذوا العلم والحكمة عن حكمائهم

وكان بين طوائف اليهود طائفة تشبه الصوفية عند المسلمين ، وهم الذين نبغوا من الفريسيين ، وكان مذهبهم القول بالمبادىء والآداب والفعل بها ، كالزهد والعفة والتقشف والتقوى ونبغت طائفة أخرى وهى الصدوقية لكنها شطت وجمحت ، فانكر ذووها خلود النفس وتدخل العناية الالهية فى أعمال البشر معتمدين فى هذا الانكار على أنه ينافى نظرية الاختيار الانسانى

ونشأت من فرقة الصدوقية فئة اسمها الأسينية (من المواساة والطب) وقد جعلوا فلسفتهم نوعاً من الاشتراكية ، وعاشوا بمقتضى مبادئهم ، كتبادل الحب بين الافراد ، و بغض الملاذ ، والتغلب على هوى النفس ، واحتقار الغنى ، ولا يزال فى أرض فلسطين إلى الآن وقبل ظهور «الصهيونية» بمظهرها الأخير فى ظلال نظرية « الوطن القومى» مستعمرات اسرائيلية تسير على مبدأ تلك الفرقة ، بعد أن عفت آثارها ، وانقطعت أخبارها إلا من الكتب

وقد قاسى اليهود من الظلم والاضطهاد فى عهد الرومان والقرون الأوَل من العصر الدينى الأوروبى ما أضعفهم واطفأ شعلة ذكائهم ، فانصرفوا إلى المجادلات الدينية والمجاهدة فى سبيل البقاء فى أقطار العالم بعد أن ذهبت دولتهم وتشتت شملهم وفقدوا عاصمة ملكهم لذا تجد (المشنة) و (التلمود) خاليين من الابحاث الفلسفية أو الكلام فيما وراء الطبيعة .

وما زال اليهود كذلك من الجهة العقلية حتى نزحوا الى بلاد العرب قبل الاسلام فطابت لهم الاقامة فى الجزيرة العربية فى عهد الجاهلية ، وتوافرت بينهم وبين تلك القبائل أسباب الألفة لما بين اليهود والعرب من روابط الجنس السامى ، واللغتين العربية والعبرانية اللتين هما من فصيلة واحدة

***

ولما ظهر الاسلام لم تكن وطأته ثقيلة على اليهود فانتعشوا ، وانصرف فريق منهم الى الاشتغال بالعلم والأدب ، ثم علا نجمهم فى صدر الاسلام اذ أصبح كثير من نابغيهم موضع ثقة الخلفاء وعنايتهم أمثال سعيد بن يعقوب الفيومى وصموئيل بن حفنى

وكان سعيد بن يعقوب الفيومى المذكور ، ويعرفه اليهود باسم سعدية بن يوسف المصرى ، رئيس مدرسة (سورا) القريبة من بغداد ، وهو أول من ألف من اليهود كتاباً باللغة العربية ونشره فى موضوع العقائد والعقليات ، ومحور هذا الكتاب الذى يعد فتحاً جديداً لليهود ، كما يعد دستوراً لفرقة الربابنة وأصحاب التلمود ، وجوب اتباع أحكام العقل فى العقائد وجواز فحص القضايا الدينية ، لأن العقل الصحيح خليق بأن يرشد صاحبه الى الحقائق التى ينقلها الوحى الى أصحاب النبوة ، وان تعليل الوحى هو الرغبة فى وصول الانسان بسرعة الى ادراك الحقائق العليا التى لو ترك البحث فيها للعقل وحده لاحتاج فى الوصول اليها وادراكها لعناء عظيم وزمن طويل

ونحن نعد سعيداً بن يعقوب هـذا من فلاسفة الدنيا بحق ، ولكنه لم يعش حتى يدرك ازدهار الفلسفة العربية فى بلاد الأندلس ، التى كان من أثرها فى يهود اسبانيا أنفسهم ، أنهم ثاروا على مدرسة (سورا) وأرادوا أن يستبدلوا بها مدرسة جديدة

يحملونها فى قرطبة ، وطن ابن رشد ، و يلقنون فيها ، على أيدى رجال من خيار علمائهم ، العلوم والفلسفة وفنون الأدب ، التى أهملها يهود الشرق

فقامت تلك المدرسة فى قرطبة فعلاً ، وأمها الطلاب من كل فج عميق ، ونبغ منها بعض الأساتذة الذين ألفوا فى فلسفة المشائين اليونانية ، ولا تزال بعض كتبهم فى مكاتب أوربا ، وللخليفة عبـد الرحمن الثالث معظم الفضل فى نفع هذه المدرسة وتعظيم شأنها

ومن فطاحل من نبغ فى هذه المدرسة ، وقد ورد اسمه مراراً فى هذا الكتاب ، وفى كتاب الاستاذ الاسرائيلى « مَنك » الحكيم موسى بن ميمون المعروف عند كتاب الافرنج بميمونيد وهو من أهل القرن الحادى عشر للمسيح ، و يرجع الفضل فى تثقيفه وتهذيبه الى حكماء العرب ، بل انه نسج على منوالهم فى رغبته فى الجمع بين فلسفة ارسطوطاليس والشريعة الموسوية مع اخضاع النظر لأحكام العقل والمنطق ، وقد اضطهد المسيحيون الاسبان هذا الحكيم الاسرائيلى فيمن اضطهدوا من اليهود بعد زوال دولة العرب ، فلجأ الى مصر فى عهد السلطان المجاهد فخر الاسلام صلاح الدين الأيوبى ، فعرف قدره وقربهُ وجعله طبيبه الخاص ولا غرابة فان هذا الحكيم كان يسمى موسى الثانى أو أفلاطون اليهود

لقد اعتبر كثير من علماء المشرقيات دين الاسلام مدنية ذات يقظة ونهضة ووثوب بدأت بظهور الاسلام ونمت فى ظل فتوحه واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيراً من شعوب الشرق والغرب ، هذا لأن الكتاب المنزل على أفصح العرب لم يكن كتاب دين حسب بل انه كان مصدراً ومرجعاً لنحو ثلثمائة علم فى الشرع ، واللغة ، والتاريخ والأدب ، والطبيعة ، والفلك ، والفلسفة ، وغيرها ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه وكثير منها تولد خدمة للقرآن و يسمى هذا النوع من العلوم « وسائط » أو « وسائل »

وقد كان لذلك الكتاب أثر شديد فى أصحابه ، وقد شمل شريعة ، وقانوناً ، وأنظمة

سياسية واجتماعية ومدنية ، وشيء من هذا لم يوجد فى كتاب سواه بل ان غيره من الكتب ينطوى على تعاليم لمصلحة الحياة الآخرة

وكثير جداً من نصوص الكتاب المنزل على أفصح العرب يحث أصحابه على طلب العلم والنظر والتأمل والتفكير فى خلق السموات والأرض ، وأنظمة الكواكب والأجرام العلوية واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، وعجائب البحار ومعجزة خلق الانسان وتطوره وتميزه بالعقل والادراك وتفضيله على سائر الكائنات وتسخير الجماد والنبات والحيوان لخدمته فيما ينفعه ويرقى شئونه فى سائر ناحيات الحياة المادية والأدبية عدا عما ورد فى هذا الكتاب من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة والباقية ، فكان من المحتم أن تتفتح أذهان تلك الأمم التى انتحلت هذه العقيدة ، واهتدت بهدى كتابها

وفى معترك تلك الحياة الغنية بالفكر والعلم والتأمل وتنازع البقاء بين القديم والجديد ولدت الفلسفة الاسلامية فكان الفرق بين اليونان والعرب ، أن اليونان تفلسفوا فى وثنيتهم فلما دانوا بدين منزل هو المسيحية السمحاء زالت فلسفتهم وانقرض حكماؤهم لشدة المعارضة بين عقيدتهم الجديدة والفلسفة ، أما العرب فقد كانوا فى جاهليتهم ووثنيتهم أبعد الناس من الفلسفة مع معاصرتهم لليونان من أقدم الأزمنه ، فلما جاءهم الكتاب المنزل على أفصح العرب أخرجهم من ظلمات الجاهلية والوثنية ومن دياجير الجمود الفكرى أيضاً وحثهم على الدرس والبحث والنظر ومهد لهم سبيل الفلسفة

وانقضى القرن الأول وثلث القرن الثانى من صدر الاسلام فى الاستعداد والتجهيز الى أن جاء العصر العباسى الأول الذى يعد العصر الذهبى للاسلام وقد دام مائة عام من ١٣٢ هـ الى ٢٣٢ هـ وفى هـذا العصر الذهبى بلغت دولة الاسلام قمة مجدها فى المدنية والغنى والسيادة ، وفى تلك المائة نشأ معظم العلوم الاسلامية ونقلت العلوم الأجنبية الى اللغة العربية ، وكانت بغداد فى ذلك العهد أشبه بباريس فى عهد لويس الرابع عشر ، فكانت قصور الخلفاء آهلة بالعلماء والأطباء والأدباء والشعراء ، وكانت سيادة العباسيين على العالم الاسلامى شاملة سائر الأقطار وكانت أوربا فى ذلك الوقت

وهو النصف الأخير من القرن السابع والنصف الاول من القرن الثامن فى غيابة الجهل والوحشية حتى ان مؤرخى أور بأنفسهم يسمون هذا العصر وما سبقه وما لحقه بالقرون المظلمة (The Dark Ages)

على أن نهضة الاسلام لم تكن قاصرة على الأمم التى اعتنقت هذا الدين بل كانت النهضة شاملة للشرق كله ، كأن المبعث هز أركان ذلك الجزء من الكرة الأرضيه فهب من سباته الذى مضت عليه الأجيال المتراكمة وأخذ ينفض عن نفسه غبار خمول الأجيال السابقة ، فنهض الفرس والترك والتتار والهنود حتى أهل الصين واليابان فانهم هبوا للاصلاح الأدبى فى أثناء ذلك العصر العباسى أو بعده بقليل ، فكانت حركة الاسلام كهزات الزلازل تسير فى مناطق معينة وتتنقل فى دوائر محدودة ولا يزال مؤرخو الآداب الصينية يذكرون نهضة فحول شعرائهم فى القرنين التاسع والعاشر للمسيح فى عهد امبراطورهم ابن السماء « تنغ » واشتغل اليابانيون فى ذلك العصر أيضاً بتهذيب اللغة اليابانية وتنظيم الآداب الاجتماعية وظهرت فيهم عبقرية الفنون ، فكان منهم الشعراء والأدباء والمصورون والمثالون

وهكذا ما فتىء المشرقان الأقصى والأدنى يتأثران بحركة النهضة التى تظهر فى احدهما فيكون لها صدى فى الآخر ، وما صدق على القرن التاسع المسيحى ، صدق أيضاً على نهضة القرن التاسع عشر فى الشرقين الأقصى والأدنى

ومن مميزات هذا العصر العباسى اشتغال الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب ، وأخبار المنصور والرشيد والمأمون وأقاربهم ووزرائهم وشعرائهم تملأ كتب الأدب والتاريخ العربى فكان من حياتهم أعظم دافع لاشتغال الرعية بطلب العلم والنبوغ فيه

ومن مفاخر هذا العهد اطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع وتفرقت الفرق ، وكثرت النحل ، وكان أكثر الخلفاء تسامحاً فى الدين ، المأمون الذى بلغ به تسامحه أنه انتصر للمعتزلة فى القول بخلق القرآن ، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لا يكره الرجل على معتقد أو مذهب ، وقد اجتمع ستة اخوة « لأبى جعد » اثنان منهما يتشيعان ، واثنان مرجئان ، واثنان خارجيان وكلهم تحت سقف واحد

أما الخلفاء الذين اهتموا بنقل العلوم الأجنبية أو الدخيلة من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية فهم : المنصور وكان اهتمامه بالفلك والطب ، والرشيد ونقل فى أيامه كتاب « المجسطى » فى الرياضيات ، ثم المأمون وهو الذى اهتم بنقل الفلسفة والمنطق بصفة خاصة وسائر العلوم بصفة عامة ، وقد بلغت الكتب التى نقلت فى ذلك العصر مئات اكثرها من اليونانية منها :

٨ — فى الفلسة والأدب لأفلاطون		١٩ — فى الفلسفه والمنطق لأرسطو
١٠ — فى الطب لابقراط		٤٨ — فى الطب لجالينوس
٢٠ — (وأكثرها فى الرياضيات والفلك) لاقليدس وأرخميدس و بطليموس وغيرهم
٢٠ — من الفارسية فى التاريخ والأدب
٣٠ — من اللغة السنسكريتية فى الرياضيات والطب والفلك والأدب
٢٠ — عن السريانية والنبطية ، فى الفلاحة والزراعة والسحر والطلاسم
٢٠ — عن اللاتينية والعبرانية فى مختلف العلوم والآداب والفنون

أما الذين نقلوا تلك العلوم من اللغات الأجنبية الى العربية فهم :

١ — آل بختيشوع من أولاد جرجيوس بن بختيشوع السريانى النيسطورى ، طبيب الخليفة المنصور
٢ — آل حنين سلالة حنين بن اسحاق العبادى شيخ المترجين ، وهو من نصارى الحيرة
٣ — حبيش الأعسم الدمشقى ابن أخت حنين
٤ — قسطا بن لوقا البعلبكى من نصارى الشام
٥ — آل ماسرجويه اليهودى السريانى	٦ — آل ثابت الحرانى من الصائبة
٧ — أبو بشر متى بن يونس		٨ — يحي بن عدى
٩ — اسطفان بن باسيلى		١٠ — موسى بن خالد

وهؤلاء نقلوا العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية
أما نقلة العلم من الفارسية الى العربية فهم :

١ — ابن المقفع		٢ — آل نوبخت ، وكبيرهم نوبخت وابنه الفضل
٣ — موسى ويوسف ولدا خالد		٤ — على بن زياد التميمى
٥ — الحسن بن سهل		٦ — البلاذرى احمد بن يحي
٧ — اسحاق بن يزيد

ومن الذين نقلوا عن اللغة السنسكريتية :

١ – منكه الهندى ٢ – ابن دهن الهندى

ومن الذين نقلوا من اللغة النبطية :

١ – ابن وحشية ، نقل كتباً كثيرة أهمها كتاب « الفلاحة النبطية »

وظاهر مما تقدم أن المسلمين في عصرهم الذهبي نقلوا الى لسانهم معظم ما كان شائعاً من العلم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والآداب ، واتخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ولكنهم اختاروا من اليونان فلسفتهم وتركوا آدابهم ، وفنونهم لأسباب يطول شرحها ووفيناها حقها من البحث فى كتابنا « الشهاب الراصد » ص ١٦٠ وما بعدها عند الكلام على المقارنة بين العرب واليونان والرومان

وقد كانت تلك المؤلفات التى نقلت إلى اللغة العربية هى النواة التى نبتت ونمت ثم أزهرت وأثمرت وأتت بأطيب الفوائد للمسلمين وغيرهم ممن اندمجوا فى مدنيتهم خلال الأربعة عشر قرناً منذ ظهر الاسلام إلى الآن

كان العصر العباسى الأول عصر الغرس و بذر البزور ، فجاء العصر الثانى للحصاد وجنى الثمار و يجدر بنا أن نرد الفضل إلى ذويه ونعترف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة فى العصر العباسى الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين فلما تم النقل تقدم المسلمون الى العمل فكان أسبقهم يعقوب ابن اسحق الكندى الذى بدأنا بترجمته فى مفتتح هذا السِّفر الضئيل وهو من أبناء القرن الثالث الهجرى

ومن عجيب الاتفاق أن هذا العصر العباسى الثانى كان زمنه مائة سنة كسابقه تبدأ بآخر الثلث الأول من القرن الثالث الهجرى وتنتهى بانتهاء الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى . ثم بدأ العصر العباسى الثالث (٣٣٤ — ٤٧٤ هـ) وهو عصر ابن سينا واخوان الصفا والغزالى .

وفى العصر العباسى الرابع انتقلت تلك العلوم الدخيلة إلى بلاد الأندلس وذلك بعد ظهور رسائل اخوان الصفا بمائة عام ، وكان الفضل فى ذلك لأبى الحكم عمرو بن

عبد الرحمن الكرمانى القرطبى الذى رحل من الأندلس إلى المشرق فى طلب العلم وعا
إلى بلاده حاملاً نسخة من تلك الرسائل ، فتعلق الأندلسيون بالفلسفة وأحبوها واستغرق
فى درسها وقاسى بعضهم الشدائد فى سبيلها كما هو مفصل فى كلامنا على ابن رشد
وفى تلك البلاد ظهر ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون وغيرهم م
الفلاسفة والحكماء والأطباء والرياضيين والفلكيين والكيميائيين ممن ملأت شهرتهم الخافقين

وبانقضاء دولة الإسلام فى الأندلس قضى على الفلسفة أيضاً ولم تقم لها بعد فى ممالك
الإسلام قائمة إلى أن ظهر محمد جمال الدين الحسينى الأفغانى المتوفى فى آخر القرن الماضى

ومما هو جدير بالذكر أن ظهور الفلسفة ونموها كان تابعاً لقوة الدين الاسلامى وشد
بأسه وسعة انتشاره ، فلما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحث العقلية التى كانت
تستدعيها تلك العقائد ، فكأن دين الاسلام بضد غيره من الأديان ، كان يغذى
الفلسفة ويقويها ويشد أزرها وقد لاحظ الأستاذ « رينان » فى بعض مؤلفاته هذ
الظاهرة العجيبة وهى هبوط الفلسفه فى أوروبا كلما قويت شوكة الدين ، وانتعاش
الفلسفة بعد ذلك عقيب تدهور العقائد الدينية فى أوروبا .

فان الفلسفة الأوروبية الحديثة لم تر نور الشمس إلا فى القرن السابع عشر ومن بعد
أن تحللت قيود المسيحية السمحاء واندثرت معالم المظالم التى كانت تتحفز للقضاء على
كل مفكر حر وما حدث فى اسبانيا عن يد محاكم التفتيش وفى ايطاليا ضد «جاليليه »
وأمثاله ، بل فى سويسرا البروتستانتية حيث أمر « كالفن » الشهير باحراق واعدا.
العالم «ميشيل سرفيه» بعد طول التعذيب والسجن ، وكانت جريمته فى نظر «كالفن»
انه سبق «هارفى» الانجليزى الى اكتشاف الدورة الدموية فى جسم الانسان

فظن « كالفن » أن فى ذلك ما يخالف الدين فنكل به ما شاء تسامحه (!؟) وا
يجد أبناء الأجيال الحاضرة وسيلة للتكفير عن ذنب أمامهم الورع « كالفن » سوى
نصب تمثال من المرمر فى قرية (انماس) على أبواب جنيف يمثل ذلك العالم الطبيعى
«مشيل سرفيه» مقيداً بسلاسل السجن ومتدثراً بثياب بالية وقد دب فى كيانه البدنى
دبيب النحول والهزال بعد أن أصبح فريسة لليأس، والألم ولذعات القمل !

لقد كانت الفلسفة من قديم الزمان مقيدة بالنظم التى وضعها المعلم الأول « أرسطو » وهى : المنطق ، والأخلاق ، والالهيات وما زالت كذلك الى أن ظهر « ديكارت » فشاد بناء الفلسفة الحديثة على قاعدة البحث بطريق افتراض الشك للوصول الى اليقين ثم توسع فى تطبيق تلك القاعدة « هيوم » الانجليزى و « كانت » الألمانى و « سپينوزا » الهولاندى

ومنذ القرن التاسع عشر ظهرت تيارات جديدة للفلسفة فى المانيا بدأها « شوپنهور » متأثراً بأفكار أستاذه وصديق أسرته « جوته » وانتهت « بفردريك نيتشه » الذى خرج بالفلسفة عن الدروب المطروقة وتغلغل بها فى سبل حديثة الاكتشاف للفكر البشرى ، وتلاه فى فرنسا « برجسون » صاحب المذهب الافتطارى (Intuition) ولا تزال الفلسفة الأوربية الحديثة واقفة عند هذا الحد الى أن يأتى لها من يأخذ بيدها ويفسح لها مجالاً جديداً بعد أن ينتشلها من وهدة السقوط الذى أدركها فى العشرين سنة الأخيرة ، إذ عدت عليها عوادى المذاهب المادية واستغرقت شهوات البشر ، من طموح الى السيادة وطمع فى السعادة ، جميع قوى الانسان وسدت عليه مسالك الفكر الصحيح وانشبت أظفارها بمواهب العقل السليم

فلا عجب اذا ألحت بنا الحاجة ونحن فى القرن الرابع عشر الهجرى ، وهو شبيه بقرن نهضة احياء العلوم والآداب بأوروبا بعد انقشاع ظلمات القرون الوسطى ، الى نشر « تاريخ فلاسفة الاسلام » وشرح مبادئهم لعل فى هذا التحريك ايقاظاً وانعاشاً بعد الرقاد الطويل الذى استولى على المفكرين فى الاسلام من عهد ابن رشد الى وقتنا هذا

عن « بيت يحيي وزكريا » بواحة عين شمس　　محمد لطفى جمعه

صباح الاربعاء ١٦ ذى القعدة سنة ١٣٤٥

١ — الكندى

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، فرع الدوحة الكندية ، وسليل أمراء الجزيرة العربية : كان أبوهُ اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعهد ثلاثةمن خلفاء العباسيين ، المهدى والهادى والرشيد ، وتنتهى سلسلة أجداده لدى يعرب بن قحطان ، وبينهم الأشعث بن قيس من أصحاب النبى (ص) وكان قبل ذلك ملكاً على كندة كما كان أبوهُ ، ومن أجداد الكندى معدى كرب وكان ملكاً فى حضرموت كأبيهِ . ومعظم أجداد الكندى ملوك بالمشعر واليمامة والبحرين

لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندى ووفاته بالدقة ، ولم يذهبوا الى اكثر من أنهُ من أهل القرن الثالث للهجرة ولكن عالمين غربيين حققا ذلك فذكر فلوجل أن الكندى عاش فى النصف الأول من القرن العاشر للميلاد ، ومات بعد عام ٨٦١م . وذكر العلامـة ناجى الايطالى أحد أساتذة الفلسفة بروما ، المتوفى فى أواخر القرن التاسع عشر وكان ممن عنوا بتاريخ الفلسفة العربية ، ونشر كتباً للكندى باللاتينية أن وفاتهُ كانت عام ٢٥٨ هجرية أى ٨٧٣ مسيحية ، وثبت أنهُ كان حياً يرزق عام ١٩٨ هجرية فكأنه عمر نحو سبعين عاماً

قال سليمان بن حسان (وهو ابن جلجل الأندلسى) إن الكندى كان بصرياً ، وكانت لهُ بالبصرة ضيعة نزل بها ثم انتقل الى بغداد ، وتخرج فى مدارسها بعد مدارس البصرة ، وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحون والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم ؛ وقيل إنهُ كان يملك جانباً من علوم الاغريق والفرس ويعرف حكمة الهنود ، وكان كذلك ملماً باحدى اللغتين الأجنبيتين الذائعتين لذاك العهد وهما اليونانية والسريانية ، لأجل هذا ندبه المأمون فيمن ندب من الحكماء الى ترجمة مؤلفات ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان

وقال سليمان بن حسان إنهُ لم يكن فى الاسلام فيلسوف غيرهُ ! ولعلهُ يقصد بذلك الى أنه أول فلاسفة الاسلام . ثم ان الكندى احتذى فى تآليفهِ حذو ارسطو ، وفسر من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب و بسط العويص ، وهذا لعلو كعبهِ فى الترجمة فقد ذكر شاذان فى المذكرات عن أبى معشر ، المشهور عند المصريين بكتاب فى التنجيم « ان حذاق التراجمة فى الاسلام أربعة بينهم يعقوب بن اسحق الكندى »

بيد أن بعض معاصريه نقموا عليه إما حسداً و إما غير ذلك ، ومنهم القاضى ابوالقاسم صاعد بن أحمد القرطبى ، قال فى « كتاب طبقات الأمم » عند الكلام على كتب الكندى فى المنطق انها « نفقت عند الناس نفاقاً عاماً وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب الاَّ بها وأما صناعة التركيب وهى التى قصد يعقوب فى كتبهِ هذه اليها فلا ينتفع بها الاَّ من كانت عندهُ مقدمات عتيدة فحينئذٍ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد الاَّ بصناعة التحليل ولا أدرى ما حمل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة هل جهل مقدارها أو ضنَّ على الناس بكشفها وأى هذين كان فهو نقص فيهِ ولهُ بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم جمة فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » اه .

وتحامل القاضى القرطبى ظاهر على أن هذا لم يكن رأى علماء الافرنج فى الكندى فقد عده غليوم كردانو الايطالى المتوفى سنة ١٥٧٦ ، بين الاثنى عشر عبقريًّا الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الذكاء والعلم لم يخرج للناس سواهم منذ بداية العالم الى نهاية القرن السادس عشر للمسيح . وقال روجر باكون وهو قس انجليزى من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ، ومن مشاهير القرون الوسطى « إن الكندى والحسن ابن الهيثم فى الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دونه فى علم المرئيات ، وقد نقل بعض رسائله فى هذا الباب چيراردى كريمونا »

على أن مؤلفات الكندى الفلسفية ، وشروحه لحكمة ارسطو وهى أول ما دوَّنهُ

العرب فى هذا ، نادرة الذكر فى كتبهم التى وقعت لنا ، ونذكر بين مؤلفاته كتاباً فى قصد ارسطوطاليس فى المعقولات وآخر فى ترتيب مصنفات ارسطو . وذكر لهُ ابن أبى اصيبعة فى طبقات الأطباء رسالة « فى كمية كتب ارسطو وما يحتاج اليهِ فى تحصيل علم الفلسفة مما لا غنى فى ذلك عنهُ وفى ترتيبها واغراضهِ فيها » وكتاب فى قصد ارسطوطاليس فى المقولات والموضوعة لها. رسالتهُ الكبرى فى مقياسهِ العلمى . ومن كتب ارسطو كتاب اثلوجيا ، وهو« قول على الربوبية» تفسير فارفوريوس الصورى ونقله الى العربية عبد المسيح ابن عبدالله ناعمة الحمصى ، وأصلحهُ لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى وطبع ببرلين عام ١٨٨٢

أسلفنا أن الكندى فى طليعة من شرحوا ارسطو ولكن ابن سينا خلفهُ وتفوق عليه . وذكر ابن جلجل انه لم يكن بين فلاسفة الاسلام (كتب هذا بعد وفاة الفارابى) من اقتفى آثار ارسطو بأدق مما اقتفاه الكندى

أما تآليف الكندى فتكاد تشمل سائر العلوم ، فقد دوَّن كتباً فى الفلسفة وعلم السياسة والأخلاق ، والارثماطيقى وعلم الكريات والموسيقى والفلك والجغرافيا والهندسة ونظام الكون والتنجيم ، والطب والنفسانيات والابعاديات والمساكن ألف فيه رسالته الكبرى ورسالة فى الربع المسكون وعلم المعادن وفيه رسالة فى أنواع الجواهر والأشباه ورسالة فى نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها ورديئها وأثمانها ورسالة فى تلويح الزجاج وأخرى فى أنواع الحديد والسيوف وجيدها ومواضع انتسابها . وألف فى الكيميا رسالة فى العطر وأنواعه ورسالة فى كيمياء العطر . وأخرى فى التنبيه على خدع الكيمائيين ورسالة فى الطبيعة ورسالة فى الأجرام الغائصة فى الماء ورسالة فى الأجرام الهابطة ورسالة فى عمل المرايا المحرقة . وله كتب خطية فى مكاتب أوربا ذكرها بروكلمان فى فهرسته . بيد أن الناظر فى مؤلفات الكندى يرى انها لم تخرج عن حد العقليات ، وأخبرنا العلامة سنتلانا أستاذ تاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية فى عام ١٩١١ « ان البينوناجى الذى سلف ذكرهُ نشر فى عام ١٨٩٧ خمس رسائل فلسفية للكندى أولاها فى ماهية العقل ونشرت ترجمتها باللاتينية »

وليس بين مؤلفات الكندى شيء فى الدين ، بل انهُ اشتهر برأى خاص فى « واجب الوجود » خالفهُ فيهِ المتشددون من أهل عصره ، وأخذوا عليه رأيهُ المذكور الذى أودعه رسالة التوحيد . وقد روى عبد اللطيف البغدادى أحد أطباء العرب ، ومؤلف « كتاب أخبار مصر » وهو من أهل القرن الثانى عشر ومن الفقهاء المتعصبين ، انهُ كتب رسالة ضمنها بحثًا فى حقيقة واجب الوجود وما ينبغى نحو ذاته العلية وان غايتهُ من تدوينها نقض مادونه الكندى من قبل فى «رسالة التوحيد» . وروى كاتب «مقالة الكندى» فى دائرة المعارف البريطانية «أنه كان أول الثائرين على الاسلام» يقصد المبتدعين . ولكن فى هـذا مغالاة فقد سبقهُ كثير من المعتزلة ، كواصل بن عطاء فى أوائل القرن الثانى وعمرو بن عبيد والنظام تلميذ ابن الهيثم والجاحظ تلميذه وكلهم سابقوه . على أن خصوم الكندى لم يأخذوا عليه الاَّ قولهُ «بوحدة واجب الوجود و بساطة ذاته العلية» وان هذا القول ارسطى محض ومعناه أن القائلين به لا يعترفون لواجب الوجود بصفة مطلقة ، والصفات المطلقة هى المميزة عن الذات ، وكان ارسطو حقيقة ينكر الصفات ويقول بأنها والذات شيء واحد ، وهذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود

على أن المعتزلة والسنيين متفقون فى جوهر هذه المسألة . فان المعتزلة تقول « ان الله عليم بذاته خبير بذاته قادر بذاته» أى يعلم ويقدر دون الاحتياج الى صفة . أما الصفاتية وهم جمهور المسلمين فيقولون «بأن الله عليم بالعلم أى بصفة اسمها العالِم وقادر بالقدرة أى بصفة اسمها القادر » وان هذه الصفات ليست منفصلة عن الذات ، لأنها لو انفصلت لعادوا الى رأى المعتزلة وقد يشركون . وحجة المعتزلة فيما سبق بيانهُ أن القول بالصفات يثبت ثلاثة عشر قديمًا (الصفات المشهورة ثلاث عشرة خمس سلبية وواحـدة نفسية وسبع معانٍ) . على ان المعتزلة اذا سئلوا قالوا إن الله قادر فهم متفقون وجمهور المسلمين فى الجوهر كما أسلفنا

أول أعداء الكندى من معاصريه أبو معشر . روى ابن النديم البغدادى الكاتب المعروف بابن أبى يعقوب فى كتاب الفهرست « أن أبا معشر وهو جعفر بن محمد البلخى

من أصحاب الحديث أولاً وكان منزله فى الجانب الغربى بباب خراسان ببغداد ، وكان يضاغن الكندى ويغرى به العامة ، ويشنع عليه لأخذهِ بعلوم الفلاسفة فلما رأى الكندى منهُ ذلك أراد أن يقطع عن نفسهِ شرهُ بما ينفع أبا معشر ولا يضرهُ ، فدس عليه من حسَّن لهُ النظر فى علم الحساب والهندسة فاشتغل بهما ، ولكنهُ لم يوفق فيهما فعدل عنهما الى علم أحكام النجوم فانقطع شرهُ عن الكندى بنظره فى هـذا العلم وقد تعلم علم أحكام النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره » وأمسى من تلاميذ الفيلسوف بعد أن كان ألد أعدائهِ !

وروى ابو جعفر بن يوسف فى كتابهِ « حسن العقبى » عن أبى كامل شجاع بن الحاسب « أنهُ كان لعهد المتوكل اخوان شريران محمد واحمد ابنا موسى بن شاكر ، وكان هذان الشقيان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم فى علم أو معرفة ، فلما ذاع فضل الكندى غاظهما ذلك وأرادا الوقيعة بهِ لدى المتوكل وكان للكندى نصير فى بلاط الخليفة ، وهو سند ابن على فباعداهُ عن المتوكل واشخصاهُ إلى مدينة السلام ، فلما خلا لهما الجو دبرا على الكندى مكيدة فضربهُ المتوكل ووجها الى دارهِ فأخذا كتبهُ بأسرها وأفرداها فى خزانة سميت « الكندية »

وقد ردت لهُ هذه الكتب بخبر غريب وهو أن الشقيقين الشقيين كانا يعملان للإنفراد بالمتوكل وابعاد أهل الفضل عنهُ ، والحصول على مايستطيعان من المال فكشف أمرهما فى حفر النهر المعروف بالجعفرى فانهما اسندا حفرهُ إلى مهندس معرفته أوفى من توفيقه ، فغلط فى فوهة النهر ، وأتلفا جملة من مال المتوكل فأقسم أن يصلبهما على شاطئهِ ان كان ما بلغهُ عن الغلط حقًا ، فتوسلا إلى سند بن على الذى ما تركا شيئًا من سوء القول إلاَّ ذكراه عند المتوكل بهِ فقال لهما سند بشمم أهل الفضل « إنكما لتعلمان ما بينى وبين الكندى من العداوة والمباعدة ولكن الحق أولى ما اتبعهُ ، والله لا ذكرتكما عند المتوكل بصالحة حتى تردا عليهِ كتبهُ ! » فتقدم محمد بن موسى فى حمل الكتب اليهِ وأخذ خطه باستيفائها ، فوردت رقعة الكندى بتسلمها عن آخرها ، وقال سند للمتوكل أنهما ماغلطا

لينقذهما من العقاب ومات المتوكل بعد ذلك بشهرين قبل أن يظهر غلط الحفر فى النهر

تعود مترجمو الحكماء رواية بعض أقوالهم فى الحكمة العامة للاستدلال على آرائهم ويغلب أن يكون المنقول من الحكم الذائعة على ألسنة الأدباء ذكرت للاسهاب ، أو دُسَّت على الرواة فقد قرأت حكماً نسبت لسقراط، وقرأتها بعينها منسوبة لكونفوشيوس ولقمان وغيرهما ، ومثل هذا كثير ولا أظن أنهُ يؤخذ بهِ فى تقدير المنسوب اليهِ أو فى الحكم عليهِ

والأقوال المروية عن الكندى تنقسم من حيث شكلها قسمين نثراً وشعراً ، والنثر فى ثلاثة أمور : الأول نصيحة للطبيب ، والثانى فى الحث على التواضع ، والثالث فى التحذير من الأقارب . ورويت عنهُ سبعة أبيات من الشعر رواها العسكرى فى كتاب الحكم والأمثال وهى :

اناف الذنابى على الاروس فغمض جفونك أو نكّسِ

وضائل سوادك واقبض يديك وفى عقر بيتك فاستجلس

وعند مليكك فابغ العُلـــوّ وبالوحدة اليوم فاستأنس

فان الغنى فى قلوب الرجال وان التعزز بالأنفس

وكائن ترى من أخى عسرة غنىّ وذى ثروة مفلس

ومن قائم شخصهُ ميت على أنهُ بعدُ لم يرمس

فان تطعم النفس ما تشتهى تقيك جميع الذى تحتسى

وعندى أن هذه الأبيات تدل على حالة نفسية حزينة تدنى هذا الفيلسوف العربى القديم من شوبنهور . ولا غرابة اذا كان الحزن ميزة الحكماء فهو كما قال زيلر فى كتابهِ عن تاريخ فلاسفة اليونان « علامة الأمم المفكرة »

قال فى وصيتهِ « ليتّق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر فليس عن الأنفس عوض ! » . وقال « كما يحب أن يقال أنهُ كان سبب عافية العليل وبرئه ، كذلك فليحذر أن يقال أنهُ كان سبب تلفه وموته » وكان رحمهُ الله طبيباً ونصحه صالح لكل زمان !

« العاقل يظن أن فوق علمهِ علماً فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة والجاهل يظن أنهُ قد تناهى فتمقتهُ النفوس لذلك » نقلاً عن كتاب المقدمات لابن بختويه .

قال الكندى يوصى ولده « يا بنى الأب رب والأخ فخ والعم غم والخال وبال والولد كد والأقارب عقارب »

وهذا من وصيتهِ لابنهِ أيضاً « قول « لا » يصرف البلا وقول « نعم » يزيل النعم وسماع الغناء برسام حاد لأن الانسان يسمع فيطرب وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت »

« الدينار محموم فان صرفتهُ مات ! والدرهم محبوس فان أخرجتهُ فرَّ ! والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك ! ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة فانها تدع الديار بلاقع !



﴿ ايضاح عن الكندى ﴾

(١)

لا يوجد أدب لمغة أغزر مادة من الأدب العربى ، ولا أبعد عنه مدى ولا أعمق غوراً ولا أشهى ثمراً وأكثر نفعاً ، ولكنه لسوء حظ عشاقه وهواته والمشتغلين به محدود الفائدة لطلابه ، وقد يتعجب القارئ لهذا التناقض ولكن تلك الدهشة تزول اذا علم أن المؤلف أو الباحث قد يصرف أياماً فى التنقيب عن مبحث يريده وقد يقرأ مائة صفحة قبل أن يعثر بسطرين لهما مساس بمبحثه ، فقد منح الله كتاب العرب وادباءهم من سعة الاطلاع وحب الاستطراد والتعلق باسباب الاسهاب والتطويل ، ما يجعل بعضهم ينتهى من مؤلفه قبل أن يصل الى بداية الموضوع الذى ندب نفسه لدرسه ، أو الكتابة فيه ، ولم يسلم من فضلاء الأدباء الا العدد القليل ممن صحت عقولهم وعزائمهم وتمكنوا من كبح جماح نفوسهم لدى استهواء الاستطراد مثل الجاحظ على أن أمثال الجاحظ قليلون . أما سواهم فيجعلون كتب التاريخ موسوعات لفنون الأدب وعلوم النبات والحيوان والطب والتنجيم ، ويندر أن لا يفردوا فى كل فصل من فصولها باباً للنحو والصرف والبيان !

ومما يعجب له أن الكتاب الذين قطعوا أنفسهم لتدوين تراجم العظماء والفلاسفة والشعراء لم يعنوا قط بوصف معايشهم وأخلاقهم وأطوارهم وأحوالهم النفسية كما فعل اليونان وكما يفعل الاوربيون فى هذا الزمان . وقد يكتفى بعضهم بذكر مؤلفاتهم ، وسنى ميلادهم ووفاتهم وقد لا يذكر ذلك على التحقيق الا فى بعض الأحوال دون غيرها . ومن غرائب هذا الباب أن لا يذكر مؤرخو حياة المتنبى الا أنه مدح سيف الدولة وهجا كافوراً وقتل بمكان قفر ، ولا يوجد فى سيرته خاصة إلا رسالة ضئيلة طبعت على هامش شرح العكبرى لديوان هذا الفحل ، وهو شرح مطول فى جزئين ضخمين يبدأ فى تفسير كل بيت من أبياته بالاعراب والتحليل والصرف والنحو والغريب من الألفاظ

ومما ذكره المؤرخون عن ابن تيمية وهو أعظم أئمة المجتهدين المصلحين أمثال مارتين لوثيروس وكالفين فى الغرب « انه مات من قطعة هريسة ازدردها » . . . . .

وغنى عن البيان بعد ما تقدم أن من يريد أن يكتب صفحة صحيحة عن عظيم عربى يعرض نفسه لأنواع المشاق والمتاعب . ويحسن بى ذكر ما قاله لى العلامة سانتيلانا استاذ تاريخ المذاهب الفلسفية فى الجامعة المصرية عام ١٩١١ عند الكلام على تراجم فلاسفة الاسلام من أنه قد يقرأ الكتاب ذا الصفحات العديدة دون أن يتمكن من تدوين سطر

واحد . وروى لى الاستاذ ادوار لامبير استاذ الحقوق بمدرسة ليون الجامعة أن جولد زيهر أحد علماء المشرقيات النمسويين قضى اكثر من عشر سنين فى تأليف كتابه « فى السنة المحمدية » وذلك لتشتت المواد وصعوبة الوصول الى ما كان يريد جمعه من الأخبار والروايات والأسانيد .

(٢)

لا يمكن تصوير الكندى تصويراً معنوياً أو خلقياً ينطبق على الحقيقة انطباقاً تاماً ، لانه لم يترك كتاباً ولا رسالة فى ترجمة حاله ولأن المؤرخين لم يذكروا عنه الا أموراً مبتذلة ، ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال العصر الذى عاش فيه قد تساعد فى مجموعها الباحث المدقق ، فى الوصول الى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شؤونه .

فما يذكر عنه وله شأن فى هذا المعنى أن الكندى عمر طويلا ويصح القول بأنهساير القرن التاسع المسيحى ، وهو من أهل المئة الثالثة الهجرية . والفضل فى تحقيق ذلك راجع الى عالمين غربيين هما فلوجل وناجى أما مؤرخو العرب وفى مقدمتهم المسعودى فلم يذكروا عن ميلاده ووفاته شيئاً بالتحقيق أو ما يشابهه لأن الكندى توفى بعيداً عن بلاط المتوكل ، وقد ردته هذه العزلة الى الخمول الذى يشمل سائر الأحياء فى الاريستوقراطيات الشرقية التى لا يظهر فيها إلا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولى الأمر فى زمنه

ويستنتج من أقوال هذين العالمين الغربيين فيما سبق أن الكندى عاش نحو سبعين عاماً وهذا يدل على اعتداله فى عيشته واستقامته فى أمور حياته الدنيوية ، وعلى قوة بنيته الأصلية .

ويؤخذ من أخباره أنه نشأ وترعرع فى كنف الخلفاء العباسيين فقد كان أبوه أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين فلما نبت يعقوب لجأ الى قصور الخلفاء . وقد عاش الكندى كأبيه فى ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمعتصم والمتوكل وأولهم أعظمهم وقد مرح الكندى فى كنفه ونال من حظوته ما ناله أمثاله العلماء ، وكان المأمون أوسع الخلفاء العباسيين صدراً للحكماء وأرحبهم جانباً وأقلهم تشدداً وتعصباً

وقد ندب فيمن ندبوا لنقل العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان كذلك ينتاب الخلفاء فى التطبيب ويخدمهم فى التوقيعات الفلكية دون التنجيم فانه كان يبغضه وينفر الناس منه وله مع ابن معشر الشهير حديث طويل أتينا عليه فى ص ٧ وقد عاش أبو يوسف معظم أيامه عيشة هنية فى ظلال دواوين الحكومة العباسية لعهد المأمون

والمعتصم فتفرغ لدرس فلسفة أرسطو ، وأخذ فى شرحها والتعليق عليها . فصححت تلك الفلسفة الاغريقية نظره فى الاشياء وشحذت من ذهنه ووسعت دائرة معارفه وفكره وكانت المئة الثالثة الهجرية حافلة بفضلاء المعتزلة وأكابر علماء الكلام والمجتهدين وأحرار الفكر ، وقد رماهم بعض المغالين بالالحاد أمثال النظام والجاحظ وواصل بن عطاء وغيرهم ممن حفل بذكرهم كتابا « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » للشهرستانى والبغدادى وغيرهما ، ولم يكن للكندى بد من الاحتكاك بهم والأخذ عنهم والاستنارة بأفكارهم ، فأدخل فى كتبه ما شاء العقل الراجح والبصيرة المنورة ، مما أخذه عليه الجهال والنوكى فوشوا به عند المتوكل ، وكان المتوكل متسرعاً فنقم على الكندى ولم يرع خدمته له ولأسلافه من قبل ونكبه فى حقوقه وكتبه .

(٣)

بيد أن الكندى على عظم علمه واتساع نطاق معارفه وغزارة مادته وتعدد تواليفه وتصانيفه وسبقه سواه من العرب الى درس أرسطو وترجمة كتبه ، لم يكن عبقريا بالمعنى الصحيح على الرغم مما ذكره غليوم كردانو لانه لم يكن له مبدأ فلسفى خاص به بل كان مصنفاً يعمم العلم وينشره بشرح أمهات الكتب والتعليق عليها وإدخال مذهب أتباع فيثاغورس وأرسطو فى كتبه . فكان اذن عالماً ذا مواهب جمة لم تبلغ به سمت الذكاء الانسانى ولم تنزل به الى مستوى العلماء المتوسطين وكانت له فى الطب والرياضيات عصمة عن الخرافات والتدجيل

فمن فضائله أنه نهى عن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب ، وذم ذلك وبين أنه عبث وتضييع للعمر والعقل والمال ، وقد سبق ابن سينا فى هذا السبيل وكان أشرف مبدأ وأسمى غرضاً لأن ابن سينا ختم كتبه بالكيمياء فاغتر بها غيره . ومنهم عبد اللطيف البغدادى الذى لم يبق لابن سينا كرامة لانه غرر به واستهواه بكتبه للاشتغال « بالصنعة » . وعبد اللطيف أحد أطباء العرب ومؤرخيهم ساح فى أواخر المائة السادسة للهجرة وألف رسالة فى الرد على الكندى فى بعض مسائل التوحيد مع أن الكندى كان أصدق ايماناً وأكبر فضيلة وأكثر قناعة وتعففاً من ذاك « التيس الملتحى » الذى وصم الاسلام والمسلمين باحراق مكتبة الاسكندرية (راجع كتابه مختصر تاريخ مصر طبع اكسفورد عام ١٨٠٠ صفحة ١١٤) وقد ثبت كذبه ونفى علماء الأفرنج هذه الوصمة عن العرب والاسلام

ومما يذكر عن الكندى أنه كان بخيلا الى درجة الشح وله فى ذلك أقوال مأثورة رواها عنه ابن أبى أصيبعة وهو مؤرخ مشهور برواية حكم ونبذ مسجوعة عن كل حكيم ترجمه . أما البخل أو التشدد فى نفقة المال فسجية معظم الادباء والعلماء فى الشرق والغرب ولهم فى ذلك أخبار ونوادر. وقد ذكر ذلك تزبيت الانجليزى مؤلف كتاب « العبقرية والجنون » وقال ان بخل العلماء من الأمراض النفسية اللاصقة بالنبوغ . أما عن انقطاع الكندى عن الناس وانزوائه وزهده فقد تكون من عواقب نكبته التى أصابه بها المتوكل ومما قاساه من الاضطهاد فى محنته .

بيان مؤلفات الكندى

الموجودة الى الآن فى عالم الآداب

مخطوطة أو مطبوعة

ذكر صاحب الفهرست كتب الكندى فاذا هى كما يأتى :

فلسفة	٢٢	كتابا	حساب	١١	كتابا
نجوم	١٩	»	هندسة	٢٣	»
فلك	١٦	»	طب	٢٢	»
جدل	١٧	»	سياسة	١٢	»
احداث	١٤	»	طبيعيات	٣٣	»
الكريات	٨	كتب	منطق	٩	كتب
موسيقى	٧	»	احكام	١٠	»
نفس	٥	»	ابعاد	٨	»
تقدمة المعرفة	٥	»	المجموع	٢٣١	كتابا

أما الباقى من كتب الكندى الى الآن فثمانية وهى :

١ — كتاب فى الاهيات ارسطو أوكلام فى الربوبية ، مترجم عن فيلسوف اليونان ومنه نسخة خطية ببرلين

٢ — رسالة فى الموسيقى

٣ — رسالة فى معرفة قوى الادوية المركبة بمكتبة منشن ، وترجمتها اللاتينية مطبوعة

٤ — رسالة فى المد والجزر
٥ — علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو
} وكلتاهما بمكتبة اكسفورد

٦ — ذات الشعبتين وهى آلة فلكية فى ليدن

٧ — اختيارات الايام

٨ — مقالة تحاويل السنين ، فى الاسكوريال وغيرها

٢ — الفارابى

هو أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ويكتبه القاضى صاعد « اوزلق ». وأبوه محمد بن أوزلغ بن طرخان كان قائد جيش ، وهو فارسى الأصل ، وبلده وسيج بمقاطعة فاراب وهو بلد تركى فى خراسان . هذا أجمع عليه المؤرخون وذكر منك أن بلده اطرار فيما وراء النهر

والفارابى ككثير غيره من العصاميين لا يعرف تاريخ ولادته . توفى فى الثمانين من عمره فى رجب سنة ٣٣٩ (ديسمبر ٩٥٠) فهو من مواليد ٢٦٠ هجرية ، قررنا هذا التاريخ افتراضاً . ولا نظنه بعيداً عن الحقيقة

تاريخ حياته

ذكر ليون افريقى ونقل عنه بروكر فى تاريخ الفلاسفة فى الجزء الثالث ص ٧١ — ٧٣ أموراً كثيرة عن الفارابى . ولكن معظمها مشكوك فيه ، و بعضها من الأساطير الملفقة . وروى ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء فى ج ٢ ص ١٣٤ « أن الفارابى كان ناطوراً فى بستان فى دمشق وكان دائم الاشتغال بالفلسفة وكان فقيراً ويستضىء فى الليل بالقنديل الذى للحارس ثم أنه عظم شأنه » وهذه الرواية لا تقلل من قدر الحكيم فقد كان كليانت الفيلسوف الرواقى سقاء يوزع الماء لرى البساتين فى ضواحى أثينا وكان سپينوزا يعيش من صنعة الساعات فى هولاندا وهكذا الحكماء فى كل جيل !

الخبر اليقين

والذى يعلم بيقين عن حياة الفارابى ، انه رحل فى صباه من مسقط رأسه الى بغداد وهى مركز الحضارة والعلم فى عهد العباسيين فتعلم بها ، ثم التحق بحاشية الأمير سيف الدولة أمير حلب وهو بعينه الذى اكرم المتنبى فمدحه فى معظم شعره والمتنبى

أحد معاصرى الفارابى وهو كثير الحكمة فى قصائده . وصحبه الى دمشق وأقام ببلاطه مدة ثم اعتزل وعاش عيشة الحكماء الى أن توفى . وليس لدينا علم بشأن آخر من الشؤون الشخصية التى عنى المؤرخون بتدوينها عن فلاسفة اليونان وفلاسفة أوربا وليست العبرة فى تاريخ الحكماء بأمورهم الخاصة

وقد انتقل من بغداد الى حلب لفتنة حدثت ، ووافته المنية فى سياحة من حلب الى دمشق . ولما توفى تزيا سيف الدولة بزى صوفى (وهو الذى اتخذه الفارابى فى آخر أيامه) ورثاه على قبره و يؤيد هذه الرواية ما نقله ابن أبى أصيبعة من « أن سيف الدولة صلى عليه صلاة الجنازة فى خمسة عشر رجلا من خاصته » وروى بعض مؤرخى العرب أنه سافر الى مصر قبل وفاته بسنة ولكن هذا لم يثبت .

أخـــــلاقه

كان ذكى النفس متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الحكماء المتقدمين ، وكان هادئ الطبع عاكفاً على الفلسفة كثير التأمل ، ومن قناعته أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضرورى عيشه ولم يكن معتنياً بهيأته « ولا منزل ولا مكسب له وكان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحانى . وكان يخرج الى الحراس بالليل يستضىء بمصابيحهم فيما يقرؤه » (جمال الدين القفطى ص ١٨٨) وقد عاش الفارابى فى دولة العقل ملكاً وفى العالم المادى مفلوكاً

تعليمـــــه

أجمع المؤرخون على أن الفارابى تعلم على أستاذ مسيحى اسمه يوحنا بن حيلان ، وهذا الاستاذ تلقى العلم مع ابراهيم المروزى عن رجل من أهل مرو، لم يحفظ لنا التاريخ اسمه وكما تخرج الفارابى على يوحنا ، تخرج أبو البشر متى على ابراهيم المروزى .

وكان أبو البشر من الذين اشتغلوا بترجمة كتب ارسطو وشرحها ومعاصراً للفارابى وكان أسنَّ منه

وروى السجستانى (تلميذ يحيى بن عدى) فى تعاليقه ، أن يحيى بن عدى وهو تلميذ الفارابى أخبره « ان متى أبا البشر قرأ إيساغوجى على أستاذ مسيحى وقرأ قاطيغورياس (المقولات) و بارمينياس (العبارة) على أستاذ يسمى روبيل ، وقرأ كتاب القياس على ابن يحيى المروزى » . وهذه الكتب كلها لارسطو ويفهم من هذه العبارة ان هؤلاء الأساتذة كانوا يقرأون هذه الكتب ويدرسونها ، ولما كان أبو البشر متَّى معاصراً للفارابى فلا ريب فى أنه تلقى العلم عليهم . لأن الفارابى لم يكن من الطلاب الذين يقنعون بأستاذ واحد فقد روى « انه كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » . وقالوا انه أتقن العلوم الحكمية وبرع فى العلوم الرياضية، وكانت له قوة فى صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها ، ولكنه لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها « عن القاضى صاعد » ونسبوا اليه علم جميع لغات الدنيا وهى سبعون لغة ، ولكن المؤكد أنه عرف العربية والفارسية والتركية والمرجح أنه عرف اليونانية والسريانية وهذه خمس لغات كانت فيها الكفاية لعهده .

مكانته فى الفلسفة

انشق حكماء العرب فى أواخر القرن الثالث للهجرة فرقتين :

الأولى فرقة المتكلمين وكان للكندى الفضل الأكبر فى تمهيد سبيلها تخصصت بالالهيات وما وراء الطبيعة وكان ظهورها فى مرو ، وكانت قبل ذلك الانفصال تتبع فيثاغورس ، ثم تنحت عنه وعن أتباعه وتعلقت بارسطو بعد أن ألبست تعاليمه ثوب مبادئ أفلاطون المستحدثة (نيو بلاتونيزم) ، وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء فى مبادئها وتتحرى المعنى والفكرة والروح ، ولا تصف الله بالحكمة فى الخلق أو بالعلة الأولى ولكن بأنه واجب الوجود ، وكانت تقدر الأشياء بوجودها ، فتسعى فى إثبات ذلك أولاً .

وكان الفارابى رئيس هذه الفرقة وزعيمها والمقدم فيها واليه المرجع وعليه الاعتماد (راجع نيكولسن « تاريخ أدب العرب »)

أما الفرقة الثانية فهى فلاسفة الطبيعة ، وكان ظهورها بحران والبصرة ، وقصرت بحثها على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة ، مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب ، ثم ترقت فى البحث ولكنها لم تتعد النظر فى الأثر الذى تحدثه الأشياء فى عالم الحس ثم تجاوزت البحث فى ذلك الى النفس والروح فالقوة الالهية فعرفتها «بالعلة الأولى» أو « الخالق الحكيم الظاهرة حكمته فى مخلوقاته »

وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازى زعيمها ، وقد وردت ترجمته فى ابن ابى اصيبعة ص ٣٠٩ ج ١ وكان طبيباً حاذقاً وفيلسوفاً طبيعياً . فالفرق ظاهر بين الفرقتين ، فالفرقة الثانية التى زعيمها الرازى كانت تبحث فيما هو ظاهر للعيان وملموس بالحس وتقنع بصفاته وقوة أثره فى غيره من الموجودات

أما الفرقة الأولى فرقة المتكلمين ، التى كان رئيسها الفارابى فكانت تقدر الأشياء بوجودها فتسعى فى اثبات ذلك الوجود أولاً ، فالفارابى كان اذاً زعيم اكبر فرقة فلسفية فى عصره .

فضله على فلسفة أرسطو

سئل أبو النصر « من أعلم أنت أو ارسطو ؟ » فقال « لو أدركته لكنت اكبر تلاميذه » وقال « قرأت السماع لارسطو أربعين مرة وأرى انى محتاج الى معاودته » (القفطى) ويرجع للفارابى الفضل فى ضبط وتعيين كتب ارسطو ، وتخليصهـا من غيرها قبل ترجمتها وشرحها . وله الفضل فى أن تلاميذه ورفاقه فى الدرس وأحبابه هم الذين تصدوا الى نقل ارسطو الى اللغة العربية . وقد سار من جاءوا بعده على سننه واتبعوا خططه ، وقد بلغتنا كتب ارسطو منقولة الى اللغات الأروبية القديمة والحديثة على النسق الذى اختاره الفارابى ، وهاك الترتيب الذى وضعه :

(١) كتب المنطق الثمانية وهى : كاتغورياس (المقولات)، هرمنطق (فن التفسير) التحليل الأول (القياس) التحليل الثانى (البرهان) طوبيقا (الجدل) السفسطة البلاغة ، الشعر .

هذه هى الكتب التى وضع لها فارفوريوس (وهو أحد حكماء الاسكندرية وتلميذ بونتين) مقدمة ايساغو .

(٢) ثم كتب الطبيعيات الثمانية وهى : الطبيعيات ، كتاب السماء والعالم ، التوليد والفساد ، علم الجو ، علم النفس ، الحس والمحسوس ، كتاب النبات ، الحيوان ، ثم الكتب الثلاثة وهى ما وراء الطبيعة ، فالأخلاق ، فالسياسة

وكتاب الأخلاق هو الذى نقله الى العربية عن الفرنسية الأستاذ احمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية

هذا هو الوضع الذى عينه الفارابى ، بعد طول الامعان والدرس ، وهو الذى سارت عليه الحكماء من عهده الى وقتنا هذا ففضل الفارابى من هذه الوجهة لا ينكر ولا عجب اذا سمى « المعلم الثانى » ونحن نسميه ارسطاليس العرب

علو كعبه فى المنطق

قال القاضى صاعد فى التعريف بطبقات الأمم ، ان الفارابى « بذّ جميع الفلاسفة فى صنعة المنطق وأربى عليهم فى التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس فى كل مادة فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » اهكلام صاعد .

والفضل فى نبوغ الفارابى فى المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بالنحو وبحث فى نظرية المعرفة . وقال إن النحو قاصر

على ضبط لسان العرب ، وان المنطق « نحو » يضبط سائر الألسن و يصونها عن الزلل .

وهذا الذى حذاه الى البحث في المنطق بالتدريج : اللفظة ، فالجملة المركبة فالخطاب المسهب . وهذه طريقة ابتدعها واليك بيانها بايجاز :

قسم الفارابى المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق، وأدخل فى التصور طائفة الأفكار والتعريفات، وفى التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لايتحتم فيه الصدق أو الكذب . وفى دائرة الأفكار أبسط الأشكال النفسانية وكذلك الصور التى طبعت فى ذهن الطفل مثل الضرورى والواقع والممكن . وهذه أمور يمكن لفت عقل الانسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له لما هى عليه من الظهور بالبداهة . و بالتوفيق بين الصور والأفكار تنتج الآراء ، والآراء تحتمل الصدق والكذب ولأجل الوقوف على أصل الرأى لا بد من الاستدلال والتصديق والفروض المدركة وهى واضحة بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبديهيات فى الرياضة . و بعض الأوليات فيما وراء الطبيعة والآداب . ونظرية التصديق تتلخص فى الانتقال من المعلوم الثابت الى معرفة المجهولات المشكوك فيها

كتبه الموجودة باللغة العربية

(١) التوفيق بين رأيى الحكيمين أفلاطون وارسطو (مطبوع فى مصر مع غيره)

(٢) فيما ينبغى الاطلاع عليه قبل قراءة ارسطو ، مطبوع أيضاً

(٣) فصوص المسائل . مطبوع

(٤) رسالة فى المنطق ، القول فى شرائط اليقين ، خطية بأورو با

(٥) رسالة فى القياس، فصول يحتاج اليها فى صناعة المنطق وهى خمسة فصول، خطية

(٦) رسالة فى ماهية الروح ، خطية

وهذه الرسالة ورد ذكرها فى ابن أبى أصيبعة ، وأثبت فيها الفارابى وجود الروح وانها

جوهر بسيط ، وانها صورة قادرة على الفهم بدون حاجة الى الاستعانة بالمادة وانها ذات مظاهر ووظائف شتى

ومن مؤلفاته الباقية الى الآن غير هذه الستة ، نحو اثنى عشر كتاباً فى المنطق متفرقة فى مكاتب أوربا ، بعضها منقول الى اللاتينية أو العبرانية ، واكثرها فى الاسكوريال وبعض الترجمات اللاتينية مطبوع فى البندقية وغيرها . وثمانية مؤلفات فى السياسة والأدب منها :

(١) مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة (طبع ليدن سنة ١٨٩٥)

(٢) احصاء العلوم ، خطية فى الاسكوريال ولها ترجمة لاتينية وأخرى عبرية

(٣) السياسة المدنية (بيروت ١٩٠٢)

(٤) تسعة كتب فى الرياضيات والكيميا والموسيقى متفرقة فى مكاتب أوربا والاستانة مع ترجماتها العبرانية أو اللاتينية

(٥) تسعة أخرى فى مواضيع مختلفة

ترتيب مؤلفاته بنوعها

لا يمكن ترتيب مؤلفات الفارابى بحسب تاريخ وضعها ولكن يمكن ترتيبها من حيث نوعها فمؤلفاته فى علم الكلام أو مبادئ الفلسفة الطبيعية قد تكون من وضعه فى صباه . أو يكون ألفها حباً منه فى انتشار الحكمة بين الجمهور ، ولكن مؤلفاته القيمة هى ما كانت خاصة بفلسفة أرسطو شرحاً وتفسيراً وتحديداً وقد سمى المعلم الثانى إشارة الى أنه أفضل الحكماء بعد ارسطو الذى كان يسمى المعلم الأول . ويقول الذين عرفوها وخبروها أن الفارابى لم يحور شيئاً من نظريات ارسطو وان الذى وصل منها الينا نادر وقد ورد ذكر جميع مؤلفاته فى القفطى ص ١٨٢ وفى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٨ وأحصيناها سبعة عشر شرحاً وستين كتاباً وخمساً وعشرين رسالة وذكر الحاج خليفة فى كشف الظنون أن ندرة كتبه راجعة الى كثرة ورود ذكرها فى كتب ابن سينا

ومن الكتب المنسوبة اليه « احصاء العلوم » وهو كتاب يعده كتاب العرب عظيم الفائدة لا غنى لطلاب العلم عنــه ، قال عنه ابن صاعد إنه كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولايستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه

وتوجد منــه نسخة فى مكتبة الاسكوريال بمدريد بأسبانيا وصفه « كما يرى » بموسوعات العلوم ولكن هذا الوصف مبالغ فيه لأن ما جاء فى الكتاب لا ينطبق على ما يقصد فى وقتنا هذا من دائرة المعارف ، أو « المعلمة » كوضع احمد تيمور باشا

ويظن العلامة « منك » أن الرسالة التى نقلت الى اللاتينية منسوبة الى الفارابى باسم « تلخيص سائر العلوم » هى ترجمة موجزة لإحصاء العلوم ومنها نسخة فى مكتبة «دى روس» فى پارم بايطاليا ، ونسخة كاملة بين المخطوطات اللاتينية فى المكتبة الوطنية بباريس تحت عدد ٤٩ مجموعة ١٤٣ ب ملحق لاتينى

وهذه الرسالة مقسمة الى خمسة أبواب الأول فى علوم اللغة والثــانى فى علم المنطق والثالث فى الرياضيات والرابع فى الطبيعيات والخامس فى الفنون المدنية .

وقد ذكر الفارابى أنواع العلوم المحتوية عليها تلك الأبواب مع تعريفات جلية ببيان موجز فى كل فن .

ومن كتبه أغراض فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ، وتحليل بعض ما كتبه هذان الحــكيمان . ولم يصل الينا شىء من هذا الكتاب أو شىء عنه سوى ما ذكره المؤرخان ابن أبى أصيبعة والقفطى ويظهر مما دوناه أنه كان مقسما الى ثلاثة أقسام الأول مقدمة وهى عبارة عن بيان فروع العــلوم الفلسفية وعلاقتها الطبيعية ببعضها البعض وترتيبها الضرورى لتفهمها حق الفهم .

والقسم الثانى عبارة عن بيان لفلسفة أفلاطون وايضاح لكتبه والقسم الثالث يشمل تحليلاً مسهباً لفلسفة أرسطو مع تلخص موجز لكل كتاب من كتبه وتبيين القصد من

وضعه . وقال علماء العرب إنه لا يمكن الطالب أن يفقه معنى كتب أرسطو فى القياس إلاّ منه . قال ابن أبى اصيبعة عن هذا الكتاب ما نصه :

« وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً و بين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً فشيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسمى تآليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة الينا الى أول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل الى فهم معانى قاطيغورياس وكيف الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلاّ منه » اهـ كلام ابن أبى اصيبعة

ومن كتبه كتاب فى الآداب اسمه « السيرة الفاضلة » . وكتاب فى السياسة اسمه «السياسة المدينية» . قال مؤرخو العرب عنهما إن الفارابى ألمّ فيهما بمعظم الآراء النافعة فى ما وراء الطبيعة حسبما علمها ارسطو وذكر « الستة أركان المجردة» واصفاً ما تستنبطه المادة الكثيفة من تلك الأركان من الترتيب وطريقة الوصول الى العلم . وهاك نص كلام القفطى :

« ثم له بعد هذا فى العلم الالهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف « بالسياسة المدينية » والآخر المعروف « بالسيرة الفاضلة » عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى مبادىء الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الانسان ، وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدنية الى السيرة الملكية والنواميس النبوية

« ثم أنه أتى على العناصر المختلفة المكونة للطبيعة البشرية وخواص النفس و بين الفرق بين الوحى والحكمة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة وأظهر حاجة المدنية الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » هذا ملخص ما ورد فى عيون الأنباء وأخبار الحكماء لابن ابى اصيبعة والقفطى ولا شك عندنا الآن فى أنهما يقصدان بكتاب السياسة المدينية كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يكون الفارابى وضع له اسمين كعادته فى بعض مؤلفاته . فان كتاب السياسة يسمى أيضاً كتاب الموجودات .

أما مبادئ الموجودات الستة أو « الستة أركان المجردة » أو « مبادئ الستة الروحانية » فهى :

١ – المبدأ الالهى أو السبب الأول وهو فرد أى واحد لا يتعدد
٢ – الأسباب الثانوية أو عقول الأجرام السموية
٣ – العقل الفعّال
٤ – النفس
٥ – الصورة
٦ – المادة المعنوية .

والمبدأ الأول هو بمفرده الأحدية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المبادئ الأولى ليست أجراماً وليس لأحدها علاقة مباشرة بالأجرام، والثلاثة الأخيرة ليست بذاتها أجراماً ولكنها متعلقة بها . والأجرام على ستة أنواع : أجرام الدوائر الفلكية والحيوان العاقل ، والحيوان الغير عاقل والنبات والمعادن وتلحق بها العناصر الأربعة ومجموع هذه الأنواع يكوّن الوجود . وبعد أن أبان الفارابى ما ذكرنا تكلم على ما يستنبط من تلك المبادئ الستة ، الى أن وصل الى الانسان ففحص نظام الجماعات البشرية ونسبتها الى غاية الوجود الانسانى من حيث القرب والبعد من الكمال الذى هو نهاية كل موجود . وقال انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى إلاّ ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثر من العقل الفعال .

الدرجة القصوى فى الـكمال

ويشترط أن يكون العقل الفعال قد منح الانسان الدراية الأولية التى يتفاوت الناس (بتفاوت خواصهم الطبيعية والبدنية) فى الاستعداد للوقوف عليها والهداية بها . وان هؤلاء الذين خطوا الخطوة الأولى وملكوا القدر الضرورى من العلم يستطيعون بجدهم وبتأثير العقل الفعال ، أن يصلوا الى أرقى درجات الكمال . وينبغى لهم أن يفقهوا معنى درجة الكمال القصوى ، وأن يجعلوها غايتهم ومقصدهم ، وأن يقفوا عليها كدهم وذكاءهم وسائر أعمالهم فاذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا الى حالة « العقل بالملكة » وهى الدرجة السابقة لدرجة العقل المستفاد ، فاذا بلغوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعال وأصبحوا على أتم ما يكون من الاستعداد للتلقى والالهام . واذا وصل الانسان الى تلك الدرجة يحق أن يقال عنه أنه بلغ درجة الوحى الالهى وانه عادل الأنبياء . ولايبلغ الانسان هذه الدرجة العليا الاَّ اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعال وبينه وهذه هى الحالة الوحيدة التى يعترف فيها الفارابى بالوحى وقد خالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر .

خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس

يقول الفارابى بعد ذلك من الجلى أن السعادة التى يتمتع بهـا أهل المدينة تختلف قدراً ونوعاً تبعاً لدرجة الكمال التى بلغوها فى الحياة الاجتماعية التى تتعلق بها درجة السعادة التى ينبغى الوصول اليها . فاذا فازوا بالانفصال عن المادة وروابط الأجسام فقد نجوا من الطوارئ المعرضة لها الأجسام بطبيعتها ، بحيث لا يصح أن يطلق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم الغيب . وما توصف به الأجسام لا يجب فى حق تلك النفوس المفارقة التى لا يمكن تعيينها بقول فاصل . وذلك لصعوبة احاطة الفكر بالموجودات التى لا هى أجسام ولا علاقة للأجسام بها . واذا حولت أجسامهم الى العدم وخلصت نفوسهم وسعدت يخلفهم رجال غيرهم

فى المدينة فيسلكون سبيلهم ويقتدون بسيرتهم الى أن تخلص نفوسهم وتحول أجسامهم الى العدم كما كان من أمر أسلافهم ثم ترتقى تلك النفوس المتشابهة وتمتزج ببعضها البعض . وكلما زاد عدد النفوس الخالصة من أجسادها واندمجت كلها تمت سعادتها بحيث يزداد تمتع النفوس السابقة ، كلما لحقتها سواها من نوعها لأن كل نفس اذا فكرت فى ذاتها وجوهرها ألمت بذوات وجواهر مماثلة لها وهـذه الذوات والجواهر تزداد بكرور الأيام كلما التصقت نفوس حديثة العهد بتلك الوحدة النفسية بالنفوس القديمة . وبذا تزداد سعادة تلك النفوس المتحدة الى اللانهاية . وهذه السعادة هى بعينها التى تكتسبها الأجيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الأبدى والذى يقصد اليه العقل الفعال .... هذا ملخص آراء « المدينة الفاضلة » ويرى اللبيب فى تلك النبذة التى قد يغمض فهمها على البعض ان الفارابى لا يقول بخلود النفوس الاَّ شريطة أن تكون قد وصلت فى الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بمـا يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد .

وكتاب « المدينة الفاضلة » طبعه فى مصر (فى مطبعة النيل التى بادت) الشيخ مصطفى القبانى الدمشقى الخطاط المتوفى فى القضارف بالسودان عام ١٩١٤

رأى ابن طفيل فى وحدة النفوس

أما ابن طفيل أحد فلاسفة العرب الأشراقيين فلا يأبه لمؤلفات الفارابى فيما وراء الطبيعة . قال : ان معظم ما دونه أبو نصر كان فى المنطق وأما ما اتصل بنا من كتبه فى الحـكمة الصحيحة مملوء بالريب والتناقض . ثم أشار ابن طفيل الى شكوك أبي نصر الفارابى فى خلود النفس فقال ان الفارابى ذكر فى كتابه « كتاب الملة الفاضلة » ان النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت فى عذاب أبدى ثم ذكر فى سياسته ان تلك النفوس الخبيثة تتحول الى العدم ولا تخلد الاَّ النفوس الكاملة .

ويظهر ان كتاب « الملة الفاضلة » هو بعينه كتاب السيرة الفاضلة وقد قال الفارابى فيه ان نفوس الدهريين والمنافقين والاشرار التى تفقه معنى الخير الأعلى ولا تحاول

بلوغ شأوه تبقى بعد الموت محيطة بما ينقصها لترتقى لدرجة الكمال ثم لا تستطيع أن تكمل ولا أن تهلك بل تبقى معلقة بين بين وهى تقاسى فى ذلك الأمرّين أما النفوس الجاهلة التى لم يصل علمها فى الحياة الدنيا الى معرفة الخير الأسمى فانها تعود الى العدم المطلق (نقله اسحق بن لطيف وابن فلكيرة)

يقول ابن طفيل : ثم ان أبا نصر الفارابى ذكر فى شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو أن أرقى ما يصل اليه الانسان هو فى هذه الدنيا وان الخير الأسمى هو أيضاً فى هذه الدنيا وان كل ما يقال بوجود بعد هذه الحياة ليس الا ترهات أشبه بخرافات العجائز

. وقد أشار ابن رشد الى تلك الفقرة الأخيرة فى آخر كتابه فى علاقة العقل المادى بالعقل الفعال اذ ذكر أيضاً ان الانسان لا يتأتى له كمال أرقى من الكمال الذى يستطيع بلوغه بالنظر فى العلوم العقلية . وهذا بيان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القضية فانه بعد أن ذكر ما تعترض به طائفة من الفلاسفة على امكان اتحاد عقولنا بالعقول المفارقة قال : وهذه الاعتراضات التى دعت ابا نصر فى شرحه لأخلاق ارسطو الى القول بأن الانسان لا يستطيع الوصول الى درجة أرقى من التى يصل اليها بالنظر فى العلوم العقلية ثم أضاف الى ذكر تلك الاستحالة قوله بأن وصول الانسان الى حالة الجوهر الفرد المجرد عن المادة ليس إلاَّ من ترّهات العجائز. لأن ما يولد ثم يموت ليس من صفاته الخلود . هذا آخر قول ابن رشد (ابن رشد لرينان) .وقد الحقت هذه النبذة بالفارابى أعظم ضرر وأدت الى تكفيره فى نظر بعض المتشددين من أهل عصره ومن جاء بعده واتهموه بالقول بالتناسخ وهى تهمة مفتعلة مبتدعة سببها سوء فهم قوله فى المدينة الفاضلة ص ٩٥ طبع مصر « واذا مضت طائفة فبطلت ابدانها وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون فى مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم » هذا لأن الفارابى فى مجموع الحكم انكر التناسخ انكاراً باتاً وما كان ليقول به لأنه لا ينطبق على سلسلة أفكاره ولا يتفق مع آراء استاذه ارسطو انما هو بدعة أفلاطونية استفادها الحكيم اليونانى من المصريين القدماء وكررها فى كتبه .

الفارابي والخلود

ولا ريب عندنا فى ان الفارابي ينكر بتاتاً خلود النفس المفردة كما تقول به الأديان ويقول أن النفس البشرية لا تتلقى ولا تعى من العقل الفعّال إلاّ صور الموجودات وهى الصور التى تخلق وتعدم لأن النفس لا تستطيع أن تتلقى المعقولات المجردة النقية لئلاّ ينسب اليها التناقض لجمعها بين النقيضين وهذا رأى ابن رشد فى بيان ما تسرب إلى أبي نصر من الشكوك وحق لنا أن نذكر أن هذه الشكوك بعينها هى التى تسربت الى ابن رشد ونسبت اليه وعرف بها وكفروه وسبوه وعذبوه فى قرطبة بسببها

بين يدينا غير كتاب « المدينة الفاضلة » كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالاهي وارسطوطاليس قال الفارابي فى مقدمته :

« لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه وفى أمر النفس والتعقل وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتي هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما » (يقصد أفلاطون وأرسطو) ثم أخذ الفارابي على طريقة أفلاطون المستحدثة (نيوپلاتونيزم) يوفق بين الحكيمين . وليس فى استطاعته نقض إلهيات ارسطو ولا التحول عن عقيدته الاسلامية . على أن الممعن فى هذه الرسالة يرى أن مقصد الفارابي كان دينياً محضاً ولم يكن يقصد الى فحص رأيي الحكيمين ونقدهما على الطريقة المنطقية ولكنهُ يقصد الى تفسير العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الإسلامى . فاغفل الفروق الفلسفية بين الحكيمين وهى لم تكن لتخفى عليه وادعى أن الخلاف بينهما ظاهر من حيث الألفاظ وطريقة النظر . أما تعليمهما الفلسفى فواحد والتوفيق بينهما والانتفاع بآرائهما أفضل من التفاوت . ولكن هذه الرسالة لم تصل به للغاية التى كان يرمى اليها . ونصيبها فى نظرنا نصيب رسالة « تهافت الفلاسفة » التى كتبها الغزالى لمثل هذا الغرض ثم نقضها فى كتابه النادر المسمى « المضنون به على غير أهله »

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية فى باريس عام ١٦٣٨ وفيه تقسيم العقول حسب ما ذكره ارسطو ووحدة العقل والعقل والمعقول ووحدة العقول الفعالة ومنها العقل الالهى الفعّال دائماً. وقد ذكر أبو نصر فى هذا الكتاب ان للفظ العقل ست معان :

الأول : المعنى المبتذل فى قول الجمهور فى انسان أنه عاقل

الثانى : المعنى الذى يقصده المتكلمون فى قولهم هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه

الثالث : المعنى الذى يصفه ارسطو بالتمييز بين الصحيح وضده ويذكره فى كتاب البرهان

الرابع : وهو الذى ذكره ارسطو فى الكتاب السادس من الأخلاق وهو العقل الذى يفرق بين الخير والشر وهو يتزايد مع الانسان طول عمره

الخامس : وهو الذى ذكره ارسطو فى كتاب النفس وقسمه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال

السادس : هو العقل الذى ذكره ارسطو فى المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

الفارابى والالهيات

كل موجود فى نظر الفارابى اما ضرورى واما ممكن وليس هناك ثالث لهذين الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعى فرض سبب لوجوده وأن سلسلة الأسباب لايمكن أن تكون بغير نهاية فلا بد من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال وممتلىء بالحقيقة الأزلية ومكتف بذاته بلا تغيير ولا تبديل. وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال (القول فى واجب الوجود ص ٦ وما بعدها « المدينة الفاضلة »). ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان . ولأنه أكمل الكائنات واحد فرد لا يتعدد. وهذا الوجود الأول

المتفرد ، الحقيقى الوجود هو « الله » ومن هذا الكائن الأول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثانى » أو الروح المخلوق الأول الذى يحرك الجرم السماوى الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الأرواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تعدد أنواعها وكاملة وهذه هى خالقة الأجرام السماوية . وهذه التسعة أجرام السماوية تسمى الأفلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود . وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الانسانية المسمى بالروح القدس وهو الذى يصل السماء بالأرض . وفى الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية . وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسيهما فى وحدتهما الأصلية الدقيقة ولكنهما يتعددان تعدد بنى آدم ثم يكون من ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست ، الثلاث الأولى منها ، أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية إلاّ أن لها صلة بالجسم الانسانى

وللجرم الذى أصله فى صورة الروح ست درجات ، الأجسام السماوية ، وبدن الانسان ، وأبدان الحيوانات النازلة ، وأبدان النباتات ، والمعادن ، والأبدان الأولية

وإلاهيات الفارابى مستمدة من ارسطو ومكتوبة على طريقته المنطقية كقوله « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برىء من جميع أنحاء النقص فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً والعدم والضد لا يكونان إلاّ فيما دون فلك القمر » وإلاهيات ارسطو نقلها الكندى الى العربية

تقسيم قوى النفس

قوى النفس فى نظر الفارابى متدرجة فالقوة السفلى هى مادة للقوة العليا . والعليا صورة للسفلى وأرقى هذه القوى جميعاً الفكر وهو غير مادى وهو صورة لجميع الصور السالفة والنفس ترتفع عن الموجودات المحسوسة الى الفكر بقوة التصور والتمثيل وفى كل قوة من قوى النفس يكمن المجهود أو الإرادة .

ولكل نظرية وجه يناقضها فى العمل

ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الإدراكات التى تعطيها الحواس والنفس تقبل أو ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس

ثم أن الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للإرادة الأسباب التى تعول عليها ويهيئ الفنون والعلوم وكل إدراك أو تمثيل أو فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار. والنفس تكمل وجود الجسم والذى يكمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود فى روح الطفل ويصير عقلاً فعالاً أثناء إدراكه الأشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذى فوق الانسان. فعلم الانسان صادر من العلى وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلى أى أنه معطى من الله وليس كسبياً بفعله (مذهب الافتطار)

فلسفته الأخلاقية

الأخلاق فى نظره أساس السلوك. وهو يوافق أفلاطون حيناً وحيناً ارسطو وقد يسبقهما بفضل نقاء النفس الذى اكتسبه من التصوف. ويخالف أهل الدين فى قولهم إن الأخلاق تصدر عن العلوم الشرعية ويثبت فى مواطن شتى أن العقل وحده قادر على التمييز بين الخير والشر وإن العقل الموهوب للانسان جدير بأن يبين لنا خطة السلوك المثلى لا سيما وان العلم هو أعظم الفضائل وفى هذا القول الأخير تطبيق لمذهب أفلاطون الذى يعتبر المعرفة رأس الفضيلة

ومن أمثاله أن الواقف على مبادئ ارسطو وتآليفه ثم لا يسلك سلوكاً منطبقاً على ما جاء بها أفضل ممن كان جاهلاً بها وسلك سلوكاً منطبقاً عليها ذلك لأن المعرفة أفضل من الفعل الفاضل و إلا لما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وضده فقوة التمييز

القائمة بها دليل على فضلها . و يقول بأن النفس بطبيعتها ذات شهوات شتى وأن إرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الانسان فى ذلك مثل الحيوانات الدنيا . ولكن تمييز الانسان بالعقل جعل له حرية الخيار فهو يفعل ما يمليه عليه عقله و يُسأل عن أفعاله بفضل هذ التمييز

الفارابى والموسيقى

أضاف الفارابى الى حب الحكمة شغفاً زائداً بالموسيقى و يروى من أخباره أن سيف الدولة كان من المعجبين بتفننه فى الأنغام وقد أفاد العرب صنع آلات الطرب ووضع قواعد التوقيع . وروى ابن أبى أصيبعة أنه صنع آلة اذا وقع عليها أحدثت انفعالاً فى النفس فيضحك السامع و يبكيه و يستخفه و يستفزه وقال بعضهم أنها شبيهة بالقانون المعروف لعهدنا هذا أو هى القانون بذاته ومن مؤلفاته كتابان فى الموسيقى الأول يشمل بياناً كافياً لنظريات علم الأنغام وقد فحصه العلامة كورسجارتن المستشرق وحلله

قال أبو نصر فى مقدمة كتابه « أنه استنبط طريقة خصيصة به ولم يقلد أحداً » ثم أخذ يبين طبيعة الأصوات وتوافقها وطبقات الوقف وأنواع الأنغام والأوزان والهزج وذكر أنه وضع كتاباً آخر خصصه بوصف طرائق الأقدمين وجاء بالنسخة المحفوظة بالاسكوريال أن الفارابى شرح آراء الأقدمين و بين ما أحدثه كل عالم من علماء الموسيقى وصحح أغلاطهم وملأ الفراغ الذى تركوه فى تلك الصناعة

ولما كان قد اهتدى بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد أخذ يبين خطأهم فيما تخيلوه من أصوات الكواكب وألفة الأنغام السموية ثم شرح تأثير تموج الهواء فى رنات الأوتار معتمداً على التجارب وأرشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن إخراج الأصوات المرغوبة . وبالجملة « كان فى علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه » (القاضى صاعد)

أسلوبه الكتابى

كان أسلوبه بالعربية دقيقاً رشيقاً مع أنه كان فارسى الأصل ويؤخذ عليه حبه للمترادفات مما يؤدى فى بعض الأحيان الى التوسع فى المعانى الفلسفية التى تحتاج الى التحديد والتعيين وتقيد كل معنى بلفظه وكل لفظ بمعناه

وها نحن ننقل نبذاً وجيزة من انشائه تدل على أسلوبه

قال فى اسم الفلسفة :

« اسم الفلسفة يونانى وهو دخيل فى العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه ايثار الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعنـاه المؤثر للحكمة والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة »

وقال فى تاريخ ظهور الفلسفة ما هذا نصه : « أن أمر الفلسفة اشتهر فى أيام ملوك اليونانيين وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر أيام المرأة وأنه لما توفى بقى التعليم بحالة فيها الى أن ملك ثلاثة عشر ملكا توالى فى مدة ملكهم من معلمى الفلسفة أثنا عشر معلماً أحدهم المعروف باندرونيقوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فغلبها أوغسطوس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما أستقر له نظر فى خزائن الكتب وصنعها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت فى أيامه وأيام تاوفرسطس . ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً فى المعانى التى عمل فيها ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التى كانت نسخت فى أيام ارسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقى وحكم اندرونيقوس فى تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه الى رومية ونسخاً يبقيها فى موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه الى رومية فصار التعليم فى موضعين وجرى الأمر على ذلك الى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقى

بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية فى ذلك واجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هـــذا التعليم وما يبطل فرأوا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن فى ذلك ضرراً وان فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به فبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار ما ينظر فيـــه وصار الباقى مستوراً الى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاقية وبقى بها زمناً طويلاً الى أن بقى معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى اسرائيل الأسقف وقويرى وسار الى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى فى التعليم وأما يوحنا ابن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزى متى بن يونان وكان الذى يتعلم فى ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية » اهـ



﴿ ايضاح لفلسفة الفارابى ﴾

ملخص لها ونصوص منها

١ – حياته وأخلاقه

كان الفارابى رجلاً هادئا عاكفاً على حياة الفلسفة والتأمل، محمياً بالأقوياء من الأمراء الذين لجأ اليهم ، وقد انتهى بأن صار فى أخريات أيامه متصوفا .

كان أبوه قائداً فارسياً ، وقد ولد بوسيج احدى قلاع فاراب ، فى بلاد التركستان . وقد تلقى العلم فى بغداد على عالم مسيحى اسمه يوحنا بن جيلان ، واشتمل تعليمه على الأدب والرياضيات ، واللغات التى عرفها العربية والتركية والفارسية . وهذا ظاهر من مؤلفاته وقد نسب اليه أهل عصره ، انه كان خبيراً بلغات الأرض جميعاً وهى نحو سبعين لغة ولكن لم يقم على هذا دليل .

وقد عاش طويلاً واشتغل بالعلم فى بغداد ثم ذهب الى حلب بسبب اضطرابات سياسية حيث أقام فى ظلال بلاط الامير سيف الدولة ، ولكنه فى الأيام الأخيرة من حياته اعتزل خدمة الأمراء وعاش معتكفاً . وتوفى فى دمشق فى أثناء رحلة له ، وكان ذلك فى شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ م . ويقال أن أميره تزيا بزى صوفى وابنه على قبره تشريفاً لقدره ويقال انه كان عند وفاته فى الثمانين من عمره . وقد توفى رفيقه فى الدرس أبو بشر متى قبله بعشر سنين . أما تلميذه أبو زكريا يحيى بن عدى فقد توفى عام ٩٧١ م . فى الأولى والثمانين من عمره .

وأهم مؤلفاته ما كان خاصا بفلسفة ارسطو وشرحها والتأليف على نسقها . ومن مؤلفاته كتاب التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وارسطو ، وقد حاول فى هذه الرسالة التوفيق بين آراء الحكيمين وبين عقائد الاسلام ومبادئه ، وهو يقول ان الخلاف الظاهر بين الحكيمين راجع حتما الى طريقة النظر والتأليف ، والى مسائل الحياة العملية . أما تعاليمهما الخاصة بالحكمة فهى متفقة وهما إماما الفلسفة . وكان الفارابى يفضل صفاء النفس على كل صفة ويقول انه ثمرة الفلسفة وكان يقول بحب الحق ولو كان الرأى المقول به مخالفاً لآراء أرسطو والأمور التى اشتغل بالتاليف فيها هى المنطق ، وما وراء الطبيعة والطبيعيات ثم الأخلاق والسياسيات .

٢ - الكلام على منطق الفارابى

يقسم الفارابى المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق؛ وقد أدخل فى التصور طائفة الافكار والتعريفات ، وفى التصديق الاستدلال والرأى . والتصور لايتحتم فيه الصدق أو الكذب . ويعتبر الفارابى من الأمور الداخلة فى دائرة الأفكار أبسط الاشكال النفسانية ، وكذلك الأفكار التى طبعت فى ذهن الانسان منذ البداية : مثل الضرورى والواقع والممكن وهذه أمور يمكن توجيه عقل الانسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له ، لما هى عليه من الظهور والجلاء ، وبالتوفيق بين التصور والافكار تنتج الاراء . والآراء كذلك قد تكون صادقة أوكاذبة ولاجل الحصول على أساس للاراء لابد من الرجوع الى عملية الاستدلال والتصديق ، ولبعض الفروض المعقولة للادراك وهى واضحه بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبديهيات فى الرياضة وبعض الاوليات فيما وراء الطبيعة والآداب

ونظرية التصديق الذى بواسطته ننتقل من المعلوم والثابت الى معرفة ما كان مجهولا ، هى المنطق بعينه فى رأى الفارابى

٣ - الالهيات (ما وراء الطبيعة)

كل موجود فى نظر الفارابى اما ضرورى أو ممكن ؛ وليس هناك ثالث لهذين الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعى فرض سبب لوجوده ، وحيث أن سلسلة الاسباب لايمكن أن تكون بغير نهاية ، فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ، ومالك لاعلى درجات الكمال ، وممتلىء بالحقيقة الازلية ، ومكتف بذاته بلا تغيير ، ولا تبديل وهو بصفته عقلا مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال . ولا يمكن اقامة الدليل على وجود هذا الكائن؛ لانه هو التصديق والبرهان ولانه العلة الاولى لكل الاشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان

ولانه اكمل الكائنات ، فهو احد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الاول المنفرد الحقيقى الوجود ندعوه الله .

ومن هذا الكائن الاول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثانى » أو الروح المخلوق الاول الذى يحرك الجرم السمائى الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الارواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تعدد أنواعها وكاملة . وهذه هى خالقة الأجرام السماوية وتسمى الافلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود ، وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل

الفعال فى الانسانية المسمى بالروح القدس ، وهو الذى يصل السماء بالارض، وفى الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية ، وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسهما فى وحدتهما الاصلية الدقيقة ، ولكنهما يتعددان بتعدد بنى آدم ، ثم يكون بعد ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة ، وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست الثلاث الاولى منها ، هى أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرميه الا أن لها صلة بالجسم الانسانى . وللجرمى الذى أصله فى خيال الروح ست درجات : الاجسام السماوية وابدان الحيوانات النازلة وابدان النباتات والمعادن والابدان الاولية .

٤ – تقسيم قوى النفس أو بسيكولوجيا

قوى النفس فى نظر الفارابى متدرجة ؛ فالقوة السفلى هى مادة للقوة العليا ، والعليا شكل للسفلى، وارقى هذه القوى جميعاً الفكر ، وهو غير مادى وهو شكل لكل الاشكال السابقة

وحياة النفس ترتفع من الاحساس بالاشياء الى الفكر بقوة التصور والتمثيل ، وفى كل القوى يوجد المجهود او الارادة ، ولكل نظرية وجه يناقضها فى العمل ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الادراكات التى تعطيها الحواس والنفس تقبل او ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس .

ثم ان الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للارادة الاسباب التى تعول عليها ويكوّن الفنون والعلوم

وكل ادراك او تمثيل او فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذى يكمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود فى روح الطفل ويصير عقلا فعالا اثناء ادراكه الاشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذى فوق الانسان . فعلم الانسان ناشىء من فوق وليس علما متحصلا عليه بمجهود عقلى اى انه معطى من الله وليس كسبياً بفعل بنى آدم

٥ - رأيه فى الأخلاق

الاخلاق تبحث فى اساس السلوك ويتفق الفارابى بعض الاحيان مع افلاطون و بعض الاحيان مع ارسطو وقد يسبقهما فى بعض الاحيان

وهو يخالف علماء الدين القائلين بأن الاخلاق الدينية تنبعث عن العلوم الدينية ويقول بقوة فى عدة مواضع من مؤلفاته ان العقل وحده يفصل بين الخير والشر ، ويميز بينهما فلماذا لا يحدد لنا هذا العقل الذى أعطى لنا من العلى السلوك الذى يجب علينا اتباعه لاسيما وان العلم (المعرفة) هو أعظم الفضائل !

ويقول بصراحة انه لو وُجد رجلان : أحدهما واقف على مبادئ وتآليف ارسطو ولكنه لا يسلك سلوكا منطبقا على ما جاء فى هذه المؤلفات والآخر يسلك سلوكا منطبقاً على مبادئ هذا الفيلسوف ولكنه جاهل بمؤلفاته ، فان الفارابى يفضل الاول على الثانى لان المعرفة أفضل من الفعل الفاضل والا ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره

ان النفس بطبيعتها تشتهى ولها ارادة على قدر ادراكها وتصورها وهى فى ذلك كالحيوانات النازلة ولكن الانسان وحده له حرية الخيار

٦ - سياسيات الفارابى

المثل الاعلى للحكومة فى نظر الفارابى هو الذى يكون الحاكم فيه فيلسوفا . وان الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع ويضعون أنفسهم تحت ارادة فرد يمثل الحكومة

وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بهيأة دينية أى ان تكون الحكومة مسيطرة على أمور الامة الدينية والدنيوية (راجع آراء المدينة الفاضلة)

وكانت فلسفة الفارابى روحانية محضة فعاش ملكا فى عالم العقل متسولا فى عالم الحياة المادية وكانت فلسفته لا تعطى شيئاً مما تتطلبه الحواس

٧ - تلاميذه

تلاميذه هم زكريا يحي بن عدى مسيحى يعقوبى اشتهر بترجمة مؤلفات ارسطو ، وقد تلقى عليه العلم أبو سليمان محمد بن طاهر السجستانى الذى التف حوله علماء عصره وهو النصف الاخير من القرن العاشر ببغداد ، وقد وصلت فلسفة الفارابى مع تلاميذه الى علم الكلام وانتهت الحال بهم كما انتهت باخوان الصفاء الى فلسفة صوفية

٨ – القول فى أجزاء النفس الانسانية وقواها

إذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التى بها يتغذى ، وهى القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، التى بها يحس الطعومة والتى بها يحس الروائح ، والتى بها يحس الأصوات ، والتى بها يحس الألوان ، والمبصرات ، وكلها مثل الشعاعات ؛ ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ؛ ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هى القوة المتخيلة ، فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيلة ؛ ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم وبها أيضاً نزوع نحو ما يعقله ، فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى هى رواضخ لها وخدم :

فالقوة الغاذية الرئيسة هى من أعضاء البدن فى الفم والرواضخ والخدم متفرقة فى سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضخ والخدم فهى فى عضو ما من سائر أعضاء البدن ؛ والرئيسة منها هى بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بهـا ويحتذى بأفعالها حذواً هو بالطبع غرض رئيسها الذى فى القلب . وذلك مثل المعدة والكبد والطحال

والأعضاء الخادمة هذه والأعضاء التى تخدم هذه الخادمة والتى تخدم هذه أيضاً ؛ فان الكبد عضو يرؤس ويراس ، فانه يراس بالقلب ويرؤس المرارة والكلية ، وأشباههما من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الدم والكبد ، والكبد يخدم الكلية ، وعلى هذا توجد سائر القوى

والقوة الحاسة فيها رئيس ، وفيها رواضخ ، ورواضخها هى هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقه فى العينين والأذنين وسائرها وكل واحدة من هذه الخمس تدرك حسا ما يخصها ، والرئيسة منها هى التى اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ، وكأن هذه الخمس هى منذرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار كل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار وبأخبار ناحية ما من نواحى المملكة .

والرئيسة كأنها هى الملك الذى يجتمع عنده أخبار نواحى مملكته من أصحاب أخباره . والرئيسة من هذه أيضاً هى فى القلب .

والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة فى أعضاء أخر ، بل هى واحدة وهى أيضاً فى القلب وهى تحفظ المحسوسات ومتحكمة عليها ، وذلك انها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما حس ، وفى بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

وأما القوة الناطقة فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها فى سائر الأعضاء ؛ بل انما رئاستها على سائر القوى المتخيلة . والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس ، فهى رئيسة القوى المتخيلة ورئيسة القوى الحاسة والرئيسة منها . ورئيسة القوى الغاذية الرئيسة منها ، والقوى النزوعية وهى التى تشتاق الى الشىء وتكرهه فهى رئيسة ولها خدم . وهذه القوة هى التى بها تكون الارادة . فالارادة هى نزوع إلى ما ادرك وعن ما أدرك : اما بالحس ، واما بالتخييل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك .

والنزوع قد يكون الى علم شىء ما ، وقد يكون الى عمل شىء ما ، أما بالبدن بأسره وأما بعضو ما منه . والنزوع انما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة ، والاعمال بالبدن تكون بالقوة تخدم بالقوة النزوعية ؛ وتلك القوة متفرقة فى أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الافعال : منها أعصاب ومنها عضل سارية فى الأعضاء التى تكون لها الأفعال التى يكون نزوع الحيوان والانسان اليها ؛ وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التى يمكن أن تتحرك بالارادة .

فهذه القوى التى فى أمثال هذه الأعضاء هى كلها آلات جسمانية وخادمة للقوى النزوعية الرئيسة التى فى القلب وعلم الشىء قد يكون بالقوة الناطقة ، وقد يكون بالمتخيلة ، وقد يكون بالاحساس ، فاذا كان النزوع الى علم شىء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فان الفعل الذى ينال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما اخرى فى الناطقة ، وهى القوة الفكرية وهى التى بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط .

واذا كان النزوع الى علم شىء ما يدرك باحساس ، كان الذى ينال به فعل مركب من فعل بدنى ومن فعـل نفسانى فى مثل الشىء الذى تتشوق رؤيته ، فانه يكون برفع الاجفان ، وبان نحاذى أبصارنا نحو الشىء الذى تتشوق رؤيته . فان كان الشىء بعيداً مشينا اليه ، وان كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز ، فهذه كلها أفعال بدنية . والاحساس بنفسه فعل نفسانى وذلك فى سائر الحواس ، واذا تشوق تخييل شىء ما نيل ذلك من وجوه :

احدها يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخييل الشيء الذى يرجى ويتوقع ، أو تخييل شيء مضى أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة .

والثانى ما يروج على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فيتخيل اليه من ذلك أمر ما انه مخوف أو مأمول أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة فهذه هى القوى النفسانية .

٩ — القول فى القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك

ويبقى بعد ذلك أن نرسم فى الناطقة رسوم أصناف المعقولات ، والمعقولات التى شأنها أن ترسم فى القوة الناطقة ، منها المعقولات التى هى فى جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل وهى الاشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات .

وبالجملة كل ما هو جسم أو فى جسم ذى مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها ؛ فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الانسانى الذى يحصل له الطبع فى أول أمره ؛ فان ما فى هيئته مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهى بالقوة عقل وعقل هيولانى . وهى أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الأشياء التى فى مادة . أو هى مادة أو ذوات مادة ، فليست هى عقولا لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضاً فى القوة الناطقة ولا فيما أعطى الطبع كفاية فى أن تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل ، وانما تصير عقلاً بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التى بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهى تحتاج الى شيء آخر ينقلها من قوة الى أن يصيرها بالفعل ، والفاعل الذى ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة ، فان ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ، فان البصر هو قوة وهيئة ما فى مادة وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة والالوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة .

وليس فى جوهر القوة الباصرة التى فى العين كفاية فى أن تصير بصراً بالفعل ، ولا فى جواهر الألوان كفاية فى أن تصير مرئية مبصرة بالفعل .

فان الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصراً بالفعل و بصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة ؛ كذلك هذا العقل الذى بالفعل يفيـد العقل الهيولانى شيئاً ما يرسمه فيه ، فمنزلة ذلك الشىء من العقل الهيولانى منزلة الضوء من البصر ، وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذى هو سبب ابصاره ، ويبصر الشمس التى هى سبب الضوء فيه بعينه ويبصر الاشياء التى هى بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهيولانى كذلك ، فانه بذلك الشىء الذى منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشىء نفسه وبه يعقل العقل الهيولانى العقل بالفعل الذى هو سبب ارتسام ذلك الشىء فى العقل الهيولانى وبه تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى يشبه فعل الشمس فى البصر ؛ فلذلك سمى العقل الفعال ، ومرتبته فى الأشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل

واذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها بمنزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولة فى القوة الناطقة وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس : مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية والمعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل للهندسة العامية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان ، وصنف أوائل يستعمل فى أن يعلم بها أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يعقلها الانسان ومباديها ومراتبها مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادى .

١٠ – القول فى الفرق بين الارادة والاختيار وفى السعادة

فعند ما تحصل هذه المعقولات للانسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله وتشوق اليه ؛ وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته ؛ والنزوع الى ما أدركه بالجملة هو الارادة . فان كان ذلك عن احساس أو تخيل سمى بالاسم العام وهو الارادة ؛ وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق فى الجملة سمى الاختيار ، وهذا

يوجد في الانسان خاصة . وأما النزوع عن احساس أو تخيل ، فهو أيضاً في سائر الحيوان ، وحصول المعقولات الأولى للانسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات انما جعلت له ليستعملها في أن يصير الى استكماله الأخير

وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بأفعال ما ارادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما مقدرة محدودة .

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها .

والأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ؛ والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الافعال هي الفضائل . وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها بل انما هي خيرات لأجل السعادة .

والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الافعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال هي النقائص والرذائل والخسائس

فالقوة الغاذية التي في الانسان انما جعلت لتخدم البدن ، وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة الى خدمة القوة الناطقة ، إذ كان قوام الناطقة أولا بالبدن ، والناطقة منها عملية ومنها نظرية : والعملية جعلت لتخدم النظرية والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها الى السعادة ؛ وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية ، والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة ، والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية .

فان الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى ما أحس أو تخيل أو تروى فيه وعلم ؛ لأن الارادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية

الى ما أدركت ، فاذا علمت بالقوة النظرية ، السعادة ، ونصبت غايتها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغى أن تعمل حتى تقبل بمعاونة المتخيلة ، والحواس على ذلك ، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال . كانت أفعال الانسان كلها خيرات وجميلة ، فاذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غايتها بتشوق ، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغى أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة ، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية كانت أفعال ذلك الانسان كلها غير جميلة .

١١ – القول فى الوحى ورؤية الملك

وذلك أن القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ؛ ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم

وكثير من هذه التى يعطيها العقل الفعـال ، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة تعود فترتسم فى القوة الحاسة ، فاذا حصلت رسومها فى الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم تلك فى الهواء المضىء المواصل للبصر المنحاز بشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم فى الهواء عاد ما فى الهواء فيرتسم من رأس فى القوة الباصرة التى فى العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الانسان فاذا اتفقت المحاكيات التى حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء مع محسوسات فى نهاية الجمال والكمال قال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلا ، ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية ، فهذا هو اكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا من يرى جميع هذه ، بعضها فى يقظته و بعضها فى نومه ، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ، ورموزاً وألغازاً ، وابدالات وتشبيهات ؛ ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً :

فنهم من يقبل الجزئيات ويراها فى اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها فى اليقظة فقط ولايقبل الجزئيات ؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض ؛ ومنهم من يرى شيئاً فى يقظته ولا يقبل بعض هذه فى نومه ؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً فى يقظته ، بل انما يقبل ما يقبل فى نومه فقط . فيقبل فى نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من هـذه وشيئاً من هذه ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ؛ وعلى هذا يوجد الاكثر . والناس أيضاً يتفاضلون فى هذا ، وكل هذه معاونة للقوة الناطقة .

وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصـير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه فى وقت اليقظة أحياناً وفى النوم أحياناً ؛ فبعضهم يبقى ذلك فيهم زمناً وبعضهم الى وقت ما ثم يزول .

وقد تعرض أيضاً للانسان عوارض فيفسد بهـا مزاجه وتفسد تخاييله فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هى محاكايات لوجود وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم .

١٢ – القول فى احتياج الناس الى الاجتماع والتعاون

وكل واحد من الناس مفطورعلى أنه محتاج فى قوامه ، وفى أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بهـا كلها وحده ؛ بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء ممـا يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن الانسان أن ينال الكمال الذى لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرين متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فى قوامه ، وفى أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الانسان فحصلوا فى المعمورة من الأرض ، فحدث منها الاجتماعات الانسانية ، فنها الكاملة ومنها غـير الكاملة والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى .

فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل ؛ وأصغرها المنزلة والمحلة والقرية ثم هى جميعاً لأهل المدينة ، الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى ، انما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار ، امكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الحاجات التى هى شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة .

فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة ؛ والاجتماع الذى به يتعاون على نيــل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامة التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى يتعاون أعضاؤه كلهــا على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه

وكما ان البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب أغراض هــذه التى ليس بينها و بين الرئيس واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ؛ وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا ؛ وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرات متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، واخر يقرب مراتبها من الرئيس وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الاول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء وهؤلاء هم فى الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الافعال على حسب أغراض هؤلاء ، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى اخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون فى أدنى المراتب ،

ويكونون هم الاسفلون ؛ غير ان اعضاء البدن طبيعية ، واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ، على ان أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشىء دون شىء ، غير انهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها وهى الصناعات وما شاكلها والقوى التى هى اعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

١٣ – القول فى العضو الرئيس

وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه ، وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الاول ترؤس وترأس ؛ ذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرءوسون منه ويرؤسون آخرين . وكما ان القلب يتكون أولا ثم يكون هو السبب فى أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب فى أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فاذا اختل منها عضو كان هو المرفد منه بما يزيل عنه ذلك الاختلال . كذلك رئيس هذه المدينة ينبغى أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب فى أن يحصل الملكات الارادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله ؛ وكما ان الاعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الافعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم فى الأفعال ؛ بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاعضاء التى تقوم بها من الافعال أخس ، كذلك التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاجزاء التى تقوم من الافعال باخسها .

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فان كانت الافعال عظيمة الغناء مثل فعل المثانة وفعل الامعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لاجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك فى المدينة ، وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء هذه الحال ، وتلك أيضاً حال

الموجودات ؛ فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها ، فان البرئة من المادة تقرب من الاول ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الاول وتأمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب ؛ وذلك ان الاخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هى فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا .

فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الاول ، فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الامر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده ، فعادت وصارت فيه فى المراتب العالية ؛ وأما التى لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها فقد اعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع على نيله ويقتفى فى ذلك ما هو غرض الاول ، وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة فان أجزاءها كل ما ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب ، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين ، أحدهما انما يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية .

والرئاسة التى تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة ، واكثر الفطر هى فطر الخدمة ، وفى الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم ضنائع أخر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلا ؛ فكذلك ليس يمكن أن تكون الصناعة رآسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا يمكن اى مملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الاول فى جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فانه هو الذى لا يمكن ان يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة ، كذلك رئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغى ان يكون صناعته صناعة نحو غرضها تام الصناعات كلها وإياها يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يرؤسه انسان اصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالعقل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل اما فى وقت اليقظة ، أو فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات اما بنفسها ، واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ،

وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون تبقى منها شيء وصار عقلاً بالفعل .

فأي انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل اتم ، وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر : فيكون العقل المنفعل كالمادة ، والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة ، والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل .

وأول رتبة التي بها الانسان انسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل ، وهذه هي المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وان يحصل العقل المستفاد ؛ وبين هذا الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان ؛ واذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً .

واذا أخذ هـذا الانسان صورة انسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد . كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، واذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما : النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة . كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل لتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة ، فيكون بمـا يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفاً ، ومقبلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهيات .

وهذا الانسان في اكمل مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلناه .

.وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس ثم أن يكون له مع ذلك قوة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

١٤ – القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة

فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة فى الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهى صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فانها تابعة للحاسة الرئيسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار . فالقلب هو العضو الرئيس الذى لا يرؤسه من البدن عضو آخر ، ويليه الدماغ فانه أيضاً عضو ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية لكن رئاسة ثانية : وذلك لأنه يراس سائر الأعضاء ، فانه يخدم القلب فى نفسه ، وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع ، وذلك مثل صاحب دار الانسان : فنه يخدم الانسان فى نفسه وتخدمه سائر أهل داره بحسب ما هو مقصود الانسان فى الأمرين ، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ، ويبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المسترلى على خدمة القلب فى الشريف من أفعاله .

من ذلك أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث فى سائر الاعضاء ، ومنه تسترفد وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى فى العروق الضوارب ، ومما يرفدها القلب من الحرارة انما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الاعضاء والدماغ هو الذى يعدل الحرارة التى شأنها أن تنفذ اليه من القلب ، حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلا ملائماً له ، وهذا أول أفعال الدماغ . وأول شيء يخدم به وأعمها للاعضاء ، ومن ذلك أن فى الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواضخ القوة الحاسة الرئيسة التى فى القلب فى أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الاعضاء التى تخدم القوة النزوعية التى فى القلب بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الارادية .

والدماغ يخدم القلب فى أن يرفد أعصاب الحس ما يبقى به قواها التى بها يتأتى للرواضخ أن تحس . والدماغ أيضاً يخدم القلب فى أن يرفد أعصاب الحركة الارادية ما يبقى بها

قواها التى بها يتأتى للأعضاء الآلية الحركة الارادية ، التى بها القوة النزوعية التى فى القلب فان كثيراً من هـذه الأعصاب مراكزها التى منها يسترفد ما يحفظ به قواها فى الدماغ نفسه ؛ وكثيراً منها مفارزها فى النخاغ النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ فان الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها فى الارفاد . ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقـدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير ، وكذلك حفظها وتذكرها للشىء .

فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذى يجود به تخيله وعلى الاعتدال الذى يجود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذى يجود به حفظه وتذكره ، فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل ، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر . وذلك ان القلب لما كان ينبوع الحرارة الغريزية لم يمكن أن يجعل الحرارة التى فيه الا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض الى سائر الاعضاء ، ولئلا يقصر أو يجود فلم تكن كذلك فى نفسها الا لغاية تغلبه . فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التى تنفذ الى الاعضاء ، ولا تكون حرارته فى نفسها على الاعتدال الذى يجود به أفعاله التى تخصه . فجعل الدماغ لاجل ذلك بالطبع بارداً رطباً حتى فى الملمس بالاضافة الى سائر الاعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بهـا حرارة القلب على اعتدال محدود محصل ، والاعصاب التى للحس والتى للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع سريعة القبول للجفاف ، كانت تحتاج الى أن تبقى رطبة الى لدان مؤاتية للتمدد والتقاصر . وكانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح الغريزى الذى ليست فيه دخانية أصلا . وكان الروح الغريزى السالك فى اجزاء الدماغ هـذه حاله ولما كان القلب مفرط الحرارة ناريها لم يجعل مفارزها التى بها يسترفد ما يحفظ قواها فى القلب ؛ لئلا يسرع الجفاف اليها فتتحلل وتبطل قواها . وأفعالها جعلت مفارزها فى الدماغ ، وفى النخاع لأنهما رطبان جداً لتنفذ من كل واحد منهما فى الاعصاب رطوبة تبقيها على اللدونة ، وتستبقى بها قواها النفسانية . فبعض الاعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً ، وبعضها محتاج فيها الى لزوجة ما . فما كان منها محتاجا الى مائية لطيفة غير لزجة ، جعلت مفارزها فى الدماغ ؛ وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك الى أن تكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مفارزها فى النخاع ، وما كان منها محتاجاً فيها الى ان تكون رطوبتها قليلة جعلت مفارزها اسفل الفقار والعصعص . ثم بعـد الدماغ

الكبد ، وبعده الطحال ، وبعد ذلك اعضاء التوليد ، وكل قوة فى عضو كان شأنها ان تفعل فعلا جسمانياً ينفصل به من ذلك العضو جسم ما ويصير الى آخره . فانه يلزم ضرورة ، اما ان يكون ذلك الآخر متصلا بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماغ ، وكثير منها بالنخاع ، او ان يكون له طريق ومسيل متصل لذلك العضو يجرى فيه ذلك الجسم ، وكانت تلك القوة خادمة له ، او رئيسة مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال ، وغير ذلك . وكلما احتاجت او كان شأنها ان تفعل فعلا نفسانياً فى غيره ، ثم يلزم ضرورة ان يكون بينهما مسيل جسمانى مثل فعل الدماغ فى القلب ، فأول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء .

واعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها ، ورياستها فى البدن يسيرة مثل ما يتبين من فعل الانثيين وحفظهما الحرارة الذكرية والروح الذكرى السابقين من القلب فى الحيوان الذكر الذى له انثيان ، والقوة التى يكون بها التوليد اثنيان احداهما تعد المادة التى يتكون عنها الحيوان الذى له تلك القوة ، والاخرى تعطى صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التى لذلك النوع . والقوة التى تعد المادة هى قوة الانثى . والتى تعطى الصورة هى قوة الذكر الذى هو ذكر بالقوة التى تعطى تلك المادة صورة ذلك النوع الذى له تلك القوة ، والعضو الذى يخدم القلب فى ان يعطى مادة الحيوان هو الرحم ، والذى يخدمه فى ان يعطى الصورة اما فى الانسان وإما فى غيره من الحيوان هو العضو الذى يكون المنى ، فان المنى اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دماً قد اعده الرحم لقبول صورة الانسان ، اعطى المنى ذلك الدم قوة تتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الانسان ، وصورة كل عضو وبالجملة صورة الانسان . فالدم المعد فى الرحم هو مادة الانسان . والمنى هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة .

ومنزلة المنى من الدم المعد فى الرحم منزلة الانفحة التى ينعقد عنها اللبن . وكما ان الانفحة هى الفاعلة للانعقاد فى اللبن وليس هى جزءاً من المنعقد ولا مادة . كذلك المنى ليس هو جزءاً من المنعقد فى الرحم ولا مادة والجنين يتكون عن المنى كما يتكون الرائب من الانفحة . ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن النحاس والذى يكون المنى فى الانسان هى الاوعية التى يوجد فيها المنى . وهى العروق التى تحت جلد العانة . يرفدها فى ذلك بعض الارفاد الانثيان . وهذه العروق نافذة الى المجرى الذى فى القضيب ليسيل من تلك العروق الى مجرى القضيب ويجرى فى ذلك المجرى الى ان ينصب فى الرحم ويعطى الدم الذى فيه مبدا قوة يتغير بها الى ان تحصل به الاعضاء .

وصورة كل عضو . وصورة جملة البدن ، والمنى آلة الذكر . والآلات منها مواصلة ومنها مفارقة من ذلك . مثل الطبيب فان اليد آلة للطبيب يعالج بها ، والمبضع آلة له يعالج بها ، والدواء آلة له يعالج بها ، فالدواء آلة مفارقة وانما يواصله الطبيب حين ما يفعله ويصنعه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الى الصحة ، فاذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها فى جوف بدن العليل مثلاً فتحرك بدنه نحو الصحة . والطبيب الذى ألقاها غائب أو ميت مثلا

وكذلك منزلة المنى والمبضع لا تفعل فعلها الا بمواصلة الطبيب المستعمل له . واليد اشد مواصلة له من المبضع . واما الدواء فانه يفعل بالقوة التى فيه من غير ان يكون الطبيب مواصلا له .

كذلك المنى فانه آلة للقوة المولدة الذكرية وتفعل مفارقة واوعية المنى والانثيان آلة للتوليد مواصلة للبدن .

فنزلة العروق التى تكون آلات المنى من القوة الرئيسية التى فى القلب منزلة يد الطبيب التى يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محركة ويحرك بها بدن العليل الى الصحة فان تلك العروق التى يستعملها القلب بالطبع ، هى آلات فى أن يعطى المنى القوة التى يحرك بها الدم المعد فى الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان . فاذا اخذ الدم عن المنى القوة التى يتحرك بها الى الصورة . فأول ما يتكون القلب وينتظر بتكوينه تكوين سائر الأعضاء وما يتفق ان يحصل فى القلب من القوى فان حصلت فيه مع القوة الغاذية القوة التى بها تعد المادة تكون سائر الاعضاء على انها اعضاء انثى . فان حصلت فيه القوة التى تعطى الصورة تكون سائر الاعضاء على انها اعضاء ذكر فتحصل من تلك الاعضاء المولدة التى للذكر . ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث فى الانثى على مثال ما هى فى الذكر .

وهاتان القوتان اعنى الذكرية والانثوية هما فى الانسان مفترقتان فى شخصين واما فى كثير من النبات فانهما مقترنتان على التمام فى شخص واحد . مثل كثير من النبات الذى يتكون عن البزر فان النبات يعطى المادة وهى البزر ويعطى بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة . فان البزر فى استعداد لقبول الصورة وقوة يتحرك بها نحو الصورة . فالذى اعطاه الاستعداد لقبول الصورة هى القوة الانثوية والذى اعطاه مبدا يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية

وقد يوجد ايضاً فى الحيوان ما سبيله هذا السبيل ويوجد ايضاً ما القوة الانثوية فيه نامية وتقترن اليها قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها الى مقدار ما ثم تجوز فتحتاج الى

معين من خارج مثل الذى يبيض بيض الريح ومثل كثير من أجناس السمك التى تبيض ثم تودع بيضها فيتبعها ذكورتها فتلقى رطوبة فاية بيضة أصابها من تلك الرطوبة شىء كان عنها حيوان . وما لم يصبها ذلك فسدت

وأما الانسان فليس كذلك . بل هاتان القوتان متميزتان فى شخصين . ولكل واحد منهما أعضاء تخصــه وهى الاعضاء المعروفة وسائر الأعضاء فيهما مشتركات . وكذلك يشتركان فى قوى النفس كلها سوى هاتين . وما يشتركان فيه من أعضاء فانه فى الذكر أسخن . وماكان منها فعله الحركة والتحريك فانه فى الذكر أقوى حركة وتحريكا . والعوارض النفسانية ، فما كان منها مائلا الى القوة مثل الغضب والقسوة ، فانها فى الانثى أضعف وفى الذكر أقوى .

وما كان من العوارض مائلا الى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه فى الانثى أقوى على أنه لا يمتنع أن يكون فى ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما فى الأناث . وفى الاناث من توجد فيه هذه شبيهة بما هو فى الذكور . فبهذه تفترق الاناث والذكور فى الانسان ، وأما فى القوة الحاسة وفى المتخيلة وفى الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات المختلفة الأجناس المدركة بأنواع الحواس الخمس فى القوى الحاسة الرئيسية ويحدث عن المحسوسات الحاصلة فى هذه القوى رسوم المتخيلات فى القوى المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بعــد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فيتحكم فيها فيعرض بعضها عن بعض أحياناً ويركب بعضها الى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة

٣ — ابن سينا

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سيناء، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب، ومن أعظم فلاسفتهم، فارسى الأصل، نشأ فى ولاية ما وراء الأنهر

كان أبوه من أهل بلخ، طاب له المقام فى بخارى لعهد نوح بن منصور، أحد امراء الأسرة السامانية، عين والياً لخرميتان احدى عواصم بخارى . تزوج عبد الله والد على من امرأة من افشنا، وهو بلد صغير على مقربة من خرميتان، فانجبت له به عليا فى شهر صفر عام ٣٧٠ للهجرة (اغسطس سنة ٩٨٠) وبعد ميلاده ببضع سنين عاد به أبوه الى بخارى وعنى بتربيته

ذكر ابن سينا عن تهذيبه انه فى العاشرة من عمره كان قد استظهر القرآن وألم بجزء صالح من العلوم الدينية، ومبادئ الشريعة الغراء، وعلم النحو . وكان الناس يعجبون بحفظه وبذكائه السابق لأوانه، وكان أبوه يضيف فى منزله عالماً اسمه عبد الله ناتيلى، فوكل اليه تهذيب ولده، ففاق التلميذ استاذه وانقطع علىٌّ للدرس بمفرده، فخاض غمار الرياضيات والطبيعيات والمنطق وما وراء الطبيعة، ثم اكب بعد ذلك على درس فن الطب على استاذ مسيحى اسمه عيسى بن يحيى .

ولم يبلغ علىٌّ السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طبقت شهرته الخافقين لحذقه فى الطب، وحتى دعاه نوح بن منصور أمير بخارى لعيادته فى مرض ألم به، وأعيي حيل الأطباء، فعالجه الى أن عوفى فانبسط له واسبغ عليه ذيل الرضى وأسبل عليه ثوب النعمة وفتح له خزانة كتبه فوجد بها الطبيب الحكيم خير مجال لرغبة الدرس وأرحب ميدان لطالب العلم واستقى من تلك الينابيع العذبة ما شاء اقباله عليها

وقد حدث ان احرقت خزانة الكتب، فأتهم ابن سينا بأنه محرقها، رغبة فى أن يتفرد بما وعته من الحكمة، وخشية أن ينتفع بما حوته سواه !

وقد مات الأمير نوح بعـد ذلك بقليل فى شهر رجب عام ٣٨٧ هجرية (يوليه سنة ٩٩٧) وقد هوى بموته نجم اسرته أو كاد

قضى والد على وهو فى الثانية والعشرين من عمره ، وكان يعينه فى أعمال الدولة حتى اذا فرغ منها عكف على تأليف بعض الكتب والرسائل، كان يسأله فى وضعها لفيف من الأكابر والأعيان . فلما ان نكب فى والده ثقلت عليه الاقامة فى بخارى فرحل عنها وسكن جرجان و بعض مدن خوارزم وخراسان وداغستان وهى احدى البلاد الدانية من بحر قزبين . وقد أصابه فى تلك البلاد داء عضال ، ثم عاد الى جرجان فتعرف برجل كبير القدر اسمه ابو محمد الشيرازى ، فأهدى اليه داراً فانتفع بها لالقاء الدروس للطلاب . واذ ذاك بدأ ابن سينا يوضع كتاب قانون الطب، وهو المؤلف الذى خلد ذكره ، وأكسبه صيتاً بعيداً فى أوروبا حيث بقى قانون ابن سينا هو أساس العلوم الطبية وعمدة الطالبين لها خلال قرون متتالية

وكانت المشاغب السياسية تلجئه الى تغيير موطنه ، وفى هذا من قطع العمـل والتشويش على العلم ما فيه الى أن استوزره شمس الدولة أمير همذان ، بيد أن وزارته لم ترض الجند فأسروه وطلبوا قتله فأغضب صنعهم شمس الدولة وانقذ ابن سينا من أيديهم بعد جهد جهيد . وقد اختفى ابن سينا عن الأعين حيناً ثم عاد الى حاشية الأمير يتعهده مذ أصابه داء فى الأحشاء وشرع يدون أجزاء شتى من كتاب الشفاء .

وكان فى كل عشية يلقى على تلاميذه دروساً فى الفلسفة والطب . ويحكى عنه أنهُ كان يحب الأنس والأطعمـة الفاخرة ، فكان كل ليلة بعد نهاية الدرس يستقدم العازفين، ويعد الموائد الممتعة ، و يقضى كذلك هزيعاً من الليل مع تلاميذه واحبابه

ولما أن مات شمس الدولة وتولى الامارة ابنه بعده لم ترقه حال ابن سينا فاعرض عنه فحقد عليه الشيخ الرئيس وكاتب فى السر عدوه ومناظره علاء الدولة أمير اصبهان فكشف أمره ، وعوقب على فعلته بالسجن فى حصن ، و بعد سنين كذلك فاز فى الفرار الى اصبهان فرحب به علاء الدولة ، وكان يصحبه فى معظم غزواته وأسفاره .

وقد افنت تلك المتاعب بنيته وزادته ضعفاً على الذى لحقه من الافراط فى العمل واللهو. فأصابه داء فى الاحشاء فتناول دواء شديداً سريع الأثر، فاشتدت علته وقد بلغت آلامهُ نهايتها فى غزوة اصطحبه فيها علاء الدين الى همذان

ولما أن رأى ابن سينا دنو أجله تاب الى الله توبة نصوحاً وتصدق بأغلى وأثمن ما كان يملك وانقطع الى العبادة وأعد للقاء الله عدته وقضى الى رحمة الله فى شهر رمضان المبارك عام ٤٢٨ للهجرة (يوليه سنة ١٠٣٧) وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً. وقد دون تلميذه الجرجانى ترجمته وهو المعروف عند الافرنج باسم (جورجوروس) ونقلت هذه الترجمة الى اللغة اللاتينية وافتتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس التى نشرت فى أوروبا

كان ابن سينا من أعجب العبقريين، وابلغ الكتـاب. فانه خلال قيامه باعباء المناصب وشد الرحال الى البلاد القصية، وفى مثار الحروب وثنايا الفتن الأهلية تمكن من وضع كتب كثيرة ممتعة يكفى أحدها لتأسيس مجده ووضعه فى مصاف كبار حكماء المشرق. وقد دون اكثر من مائة كتاب تتباين فى الاتقان ولكنها تشهد بفضله و بالمامه بسائر علوم عصره، واكبابه على العمل فى أحرج الأحوال. ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظة الى يومنا هذا وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ترجمت الى اللاتينية وطبعت عدة مرات وسنقصر الكلام باسهاب فى هذه العجالة على الشفاء والنجدة

كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف فى ثمانية عشر مجلد محفوظة منها نسخة كاملة بمدرسة اكسفورد الجامعة. والنجدة موجز الشفاء، وضعه الرئيس رغبة فى ارضاء بعض اصفيائه وقد طبع الأصل العربى بعد القانون فى رومة عام ١٥٩٣ وهو فى ثلاثة أقسام المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة وليس يوجد فيه القسم الخاص بالعلوم الرياضية التى أشار اليها المؤلف فى فاتحة الكتاب وقال بضرورة ذكرها فى الوسط بين الطبيعيات وعلم ما وراء الطبيعة، وقد طبع هذان الكتابان كاملين ومتفرقين عدة مرات باللغة اللاتينية منها مجموعة طبعت فى البندقية عام ١٤٩٥ تشمل

(١) المنطق
(٢) الطبيعيات (مقتبسة من كتاب الشفاء)
(٣) السماء والعالم
(٤) الروح
(٥) حياة الحيوان
(٦) على العقل
(٧) فلسفة الفارابى على العقل
(٨) الفلسفة الأولى

ونقل « نافيه » منطق ابن سينا الى الفرنسوية ونشره بباريس عام ١٦٥٨ كذلك طبع العلامة شمولدرز ارجوزة منطقية لابن سينا فى «مجموعة الفلسفة العربية» أما فلسفة ابن سينا فهى بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطو دع عنك ما تحويه، عدا مبادئ المعلم الأغريقى ، من التعاليم الأخرى التى لم تخلُ منها حكمة سواه من فلاسفة العرب

ذكر ابن طفيل فى كتابه « حى بن يقظان » أن ابن سينا قال فى فاتحة الشفاء أن الحقيقة فى رأيه ليست فى هذا التصنيف وان من يريدها فليلتمسها فى كتاب الحكمة المشرقية بيد أن هذا الكتاب لم يصل الينا ، وقد عرفنا ممن وقع لهم ان موضوعه ربما كان فى تعليم رأى وحدة الوجود على الطريقة الشرقية . ولذا يجب علينا أن نقنع بما وصل الينا من كتبه الأخرى التى ظهر فيها بمظهر الاستقلال الفكرى حينًا وحينًا بمظهر المقلدين الناقلين . على أنه اعترف بأنه اعتمد فى منطقه كثيراً على مؤلفات الفارابى ، فان من يقرأ كتب ابن سينا يرى رابطة متينة فى التأليف و يرى رغبة الشيخ ظاهرة فى تنسيق العلوم الفلسفية وترتيبها بدقة شديدة وردها الى سلسلة واحدة لا بد منها . (راجع كتاب الملل والنحل للشهرستانى النسخة العربية ص ٣٤٨ و ٤٢٩)

وقد قسم العلوم فى الشفاء الى ثلاثة أقسام :

(١) العلوم العالية أى التى لا علاقة لها بالمادة . وهى الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة

(٢) العلوم الدنيا وهى الخاصة بالمادة وهى الطبيعيات وما يتبعها وهى العلوم الخاصة بكل ما كان له مادة ظاهرة وما ينشأ عنها

(٣) العلوم الوسطى وهى التى تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطوراً بالمادة وهى الرياضيات

وقد عدها كذلك لأنها بين بين ، فان علم الحساب مثلاً خاص بما لا علاقة له بالمادة بطبيعته ولكنه يتصل بها بمقتضى الحال . وعلم الهندسة خاص بالموجودات التى يمكن تخيلها بدون اتصالها بالمادة ومع أنها لا وجود لها فى الحس فان لا قوام لها إلاَّ بالأشياء المرئية أما الموسيقى وفنون الآلات والعلوم البصرية فان علاقتها بالمادة قريبة إلاَّ أن نسبة رفعة بعضها عن البعض راجعة إلى دنوها من الطبيعيات . وقد تكون العلوم فى بعض الأحوال مشتبكة لا يمكن فصلها كما هى الحال فى علم الفلك فانه علم رياضى ولكنه خاص بأرقى طبقة من طبقات العلم الطبيعى

وان هذا التقسيم لدليل قاطع على مقدار ما استفاده ابن سينا من كتب أرسطو ويرى الخبير من الامعان فى مؤلفات ابن سينا أن التلميذ فاق استاذه فى فحص العلوم وتبيينها .

فان أرسطو قسم الفلسفة النظرية الى ثلاثة أقسام : الرياضيات ، والطبيعيات ، وعلم اللاهوت . وبذا جعل الرياضيات نوعاً من الفلسفة ونسب الى الرياضيات فنوناً تبحث فى غير المادة (فيما ليس متحركاً ومنفصلاً عن المادة) ثم ذكر علوماً أخرى كالفلك وعلم المرئيات وفن الانسجام ونسبها الى الطبيعيات ولكنه لم يحط بتقسيم بلغ من الدقة والجلاء ما بلغه تقسيم ابن سينا للعلوم (راجع كتاب ما وراء الطبيعة لارسطو ، الكتاب السادس ، الفصل الأول والطبيعيات له أيضاً الكتاب ٢ فصل ٢) . ولم تكن زيادة البيان التى امتاز بها ابن سينا قاصرة على تقسيم العلوم . بل كان ذلك يشمل النظريات الفلسفية فان ابن سينا قال كسابقيه فى نظرية الكائن بالممكن والضرورى ثم أضاف الى ذلك آراء خاصة بها ينبغى الوقوف عليها . فانه قسم الكائن الى ثلاثة أقسام : ما كان ممكناً فقط وفى هذا القسم ادخل سائر الكائنات التى تولد وتموت . القسم الثانى ما كان ممكناً

بذاته وضروريًا بسبب خارج عنــه . أو بعبارة أخرى كل كائن قابل للتولد والفناء (ما عدا السبب الأول مثل الدوائر والأفلاك) والعقول التى هى بذاتها كائنات ممكنة ولا تصير واجبة إلاَّ باتصالها بالسبب الأول ، أما القسم الثالث فهو قاصر على ما كان واجبًا بذاته وهو الله . يقول ابن سينا وتقرر هذا الكائن الفرد وحده باتحاد الوجود والوحدة والروح . أما فى الكائنات التى سبق ذكرها فى القسمين الأولين فان الوحدة والوجود هما حادثان طرأ اعلى روح الأشياء واتصلا بها

وقد عارض ابن رشد هذا التقسيم فى أماكن شتى من مؤلفاته وأنتقده وأفرد له رسالة على حدة لا يوجد منها الآن إلاَّ نسخة عبرية بالمكتبة الوطنية بباريس . يقول ابن رشد أن ما كان واجبًا بسبب خارج عنه لا يمكن أن يكون ممكنًا بذاته إلاَّ اذا هلك السبب الخارج وهذا مستحيل فيما فرضه ابن سينا لأن السبب الأول واجب الوجود وليس عرضة للهلاك . ثم أن ابن رشد يرد بشدة على ما زعمه ابن سينا من أن الوجود والوحدة ليسا سوى عارضين يطرآن على حقيقة الأشياء .

ويقول إن ابن سينا خلط الوحدة العددية التى هى لا شك طارئة بالوحدة المطلقة التى هى وروح الأشياء واحد لايتعدد وبذا لا تنفصل عنه (أى عن ذلك الروح) ثم ذكر ابن رشد أن ابن سينا قد قال فى ذلك بآراء المتكلمين الذين يعتبرون الكون الأرضى بما فيه فى دائرة الكائنات الممكنة ويعتقدون أنها قابلة للتغير . إنما تفوق ابن سينا عليهم فى التمييز بين الممكن والواجب لإثبات وجود كائن روحى (هيولانى)

وبعد أن أظهر ابن رشد خطأ ابن سينا فى تقسيمه قال « وقد رأينا فى هذا الزمن كثيرين من اتباع ابن سينا يفسرون رأيه ليحوروه فيقولون إن ابن سينا لم يقل بوجود مادة منفصلة بذاتها وهذا فى زعمهم ناشئ عن كيفية الشرح التى استعملها ابن سينا فى عدة مواضع فى الكلام على واجب الوجود . وهذا أيضًا هو أساس فلسفته التى وضعها فى كتاب الحكمة المشرقية ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنه استعارها من المشارقة الذين يوحدون بين الله وبين الدوائر السموية (الأفلاك) وهذا الرأى منطبق على رأى ابن سينا » اه كلام ابن رشد

أن فكرة وحدة الوجود الشرقية هذه لم تترك أثراً فى كتابات ابن سينا التى تربطه بالمشائين وهى غاية بحثنا فى هذه الرسالة

تساهل ابن سينا مع المتكلمين كما رأيت ولكنه لم يتردد فى القول مع الفلاسفة بأزلية العالم التى تختلف عن أزلية الله بأن لها سبباً خاصاً وقائماً بها (وهذا السبب لا يقع فى الزمان) أما الله فأزلى الوجود بذاته

أن ابن سينا يقول وغيره من الفلاسفة أن السبب الأول لكونه الوحدة المطلقة لا يمكن أن يكون له أثر مباشر سوى الوحدة ، ويقول فى البرهان على ذلك أنه ثبت ان الكائن الواجب الوجود بذاته هو واحد فى كل صفاته فلا يمكن أن يصدر عنه إلاّ كائن واحد . لأنه اذا صدر عنه كائنان مختلفان حقيقة فانهما لا يصدران الاّ عن جهتين مختلفتين من روحه . فاذا كانت هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتج عن ذلك أن ذلك الروح قابل للانقسام ، وقد أثبتنا استحالة ذلك وخطأه (راجع ما وراء الطبيعة لابن سينا الكتاب التاسع الفصل الرابع والشهرستانى ص ٨٣٠ والغزالى مقاصد الفلاسفة)

نقول واذا صدق قول ابن سينا فى أنه لا يصدر عن الواحد الاّ ما كانت صفته الاولية الوحدة فكيف نعلل صدور العالم عن الله وهو مجموع كائنات متعددة . للجواب على هذا فرض ابن سينا أن حركة الدوائر لم تصدر عن الله مباشرة ومن المعلوم عن رأى المشائين أن أثر علة العلل فى الكون الأرضى ظاهر فى الحركة التى تشكل المادة . انما يصدر عن الله العقل الأول ، أى عقل الدائرة المحيطة التى تسبب حركة الدائرة الثانية ، وهذه الدائرة المحيطة الأولى وان كانت صادرة عن الكائن الفرد فانها مركبة لأن بعقلها غايتين ، العقل الأول والدائرة ذاتها . يقول ابن رشد وهذا خطأ فى رأى المشائين أنفسهم لأن العاقل والمعقول هما واحد فى العقل الانسانى وهما كذلك بقوة أشد فى العقول المنفصلة (عن المادة) ثم يقول ابن رشد أن هذا الرأى ليس لأرسطو ، انما استفاده الفارابى وابن سينا من بعض الحكماء الأقدمين الذين قالوا بأن

الخير والشر خاصة والاضداد عامة لا تصدر عن سبب واحد .

واذا عممنا هذا الفرض وصلنا الى وضع قاعدة مفردة ، وهى أنه لا يصدر مباشرة وبلا وسيط عن السبب البسيط المفرد الا أثر فرد . وقد أظهر ابن رشد أنهم اخطأوا فى نسبة هذا الرأى الى أرسطو وقد نشأ ذلك عن سوء فهم المعنى المراد لفكرة الوحدة فى قول هـذا الحكيم عند ما وصف الكون بأنه وحدة أو مجموع حيوى صادر عن سبب أول مفرد .

ولم يتردد ميمونيد الذى يرجع سائر نظريات ابن سينا الى آراء المعلم ارسطو فى نسبة هذا الفرض الى سواه (راجع كتاب مرشد الحيران تأليف ميمونيد القسم الثانى الباب الثانى والعشرين) وقد انتشرت هذه الهفوة فى المدارس المسيحية خلال القرون الوسطى ، ومن أثر ذلك أن نسب البرت الكبير هـذا الفرض الى أرسطو وسائر تلاميذه ، واتباع تعليمه ما عدا حكيماً واحداً قال انه يعتقد بصدور شيئين من وحدة بسيطة ، هما المادة العامة والشكل العام .

وكان ابن سينا يقول كغيره من الفلاسفة بامتداد احاطة علم الله بالموجودات العامة لا بالأشياء الخاصة ، والحوادث التى تقع مصادفة ، وينسب الى نفوس الدوائر العلم بالجزئيات ، وانه بواسطة تلك النفوس يتصل علم الله بالموجودات الأرضية ، ويفرض ابن سينا أن لنفوس الدوائر خاصة التخيل التى تلم بأشياء لا حد لها ، لأنه لا يقدر أن لا ينسب العلم بالحوادث التى تقع مصادفة ، والأشياء المفردة إما الى عقول الدوائر ، وإما الى العقل الالهى . ان الأشياء الخاصة المفردة الأرضية لها رد فعل على عللها القريبة وتخترق صورها الدوائر بالتدريج فتصل شيئاً فشيئاً من علة الى علة الى أن تصل الى السبب الأول ، وقد أثبت لنا ابن رشد ان هذا الفرض خاص بابن سينا ، وقد رد ابن رشد عليه .

يقول ابن رشد ان الخيال متصل بالحواس ومعتمد عليها ، وحيث ان الحواس لا يمكن نسبتها الى الأجرام السموية حينئذ لا تمكن نسبة الخيال اليها ، وهو يبيح أن

ينسب الادراك للأجرام السموية ، وطبيعة هذا الادراك كطبيعة ادراك المتفنن الذى يبدع تأليفاً أو صورة أو عمارة أو تمثالاً قبل ابرازها من حيز الفكر الى حيز الوجود .

ولكن هذا الادراك أو الخيال يلم بالأمر المقصود انجازه الماماً عاماً أو نوعياً لا الماماً تفصيلياً ، لذا لو فرضنا أن للأجرام السموية خيالاً ، فلا يمكن أن يكون لهذا الخيال علاقة بالموجودات الخاصة الأرضية، ويظهر مما سبق فى الأمثال والإيضاح ، أن ابن سينا أراد بفرضه أن يقرب بين السبب الأول وبين الموجودات الأرضية ، وقد حاول هذا التقريب بإيجاد حلقات متتابعة يمكن بواسطتها اتصال القوة المجردة بسائر الموجودات المادية ، ولا يخفى أن ابن سينا حاول فى مواطن شتى أن يحيد عن اتباع آراء ارسطو ، ولكن ابن رشد كان على العكس لا يريد الاّ تثبيت سلطة ارسطو الفلسفية ومناصرة آرائه ومبادئه وتحقيق فكره . لذا لم يعلق أهمية كبرى على ما كان خاصاً بابن سينا من النظريات ، وكثيراً ما اشتهر امتهانه لها (راجع مرشد الحيران الجزء ١ ص ٢٣١ ملحوظة ١٠ تأليف ميمونيد) أما نظرية النفس فقد عالجها ابن سينا بعناية فائقة ، وقد نقل بالدقة تقسيم ارسطو للمواهب النفسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر وأضاف الى آراء ارسطو ونظرياته شروحاً وملحوظات ذات قيمة ، فقد تبعه حكماء العرب فى التقسيم القياسى لمواهب النفس البشرية الذى وضعه وسار على سنتهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسيون وبعض الحكماء المحدثين وهذا هو التقسيم القياسى الذى وضعه ابن سينا

(١) الخواص الظاهرة أو الحواس الخمس

(٢) الخواص الباطنة

(٣) الخواص المحركة

(٤) الخواص العاقلة

وقد قسم كل خاصة منها الى أقسام أدق فذكر القوة الوهمية فى الفصل الثالث من القسم الثانى وبها يكوّن الحيوان حكمه كما يفعل الانسان بقوة الفكر أو التأمل فانه بالوهم تعلم الشاة أن صغارها فى حاجة الى حنانها وانهن فى خطر من الذئب

وكان الفلاسفة السابقون على ابن سينا يخلطون بين تلك القوة ، و بين القوة المخيلة ، ومن خواص ابن سينا أنه جعل مقر خواص النفس فى تجاويف المخ الثلاثة

أما فيما يتعلق بصلة العقل المؤثر بالنفس البشرية ؛ فلم يحاول ابن سينا أن يقر رأياً وهو كسائر حكماء العرب يرى فى تلك الصلة أسمى ما تتطلع اليه النفس البشرية ؛ لذا ينصح للنفوس بالمساعى ولكنه يفضل قهر المادة وتطهير النفس من أدرانها حتى تصير وعاء نقياً جديراً بتلقى الالهـام الالهى (راجع كتاب ما وراء الطبيعة الكتاب التاسع الفصل السابع)

يقول ابن سينا « أما النفس العاقلة فكمالها الحقيقى خفى ومصيرها أن تكون عالماً عقلياً تنبسط فيه صور الموجودات وترتيبها والخير العام الذى يخترق الأشياء عامة وهو قاعدة الكون الأولى ، ثم المواد الروحية العاليـة ، ثم النفوس المتصلة بالأجساد ، ثم الأجرام السامية ، وما لها من الخواص والحركات ، وهكذا الى أن تصير النفس عالماً عاقلاً مماثلاً للعالم العقلى بأجمعه عارفة بأتم الأشياء . كالجمال التام ، والخير التام ، والمجد التام فتتصل به وتصير كما ذكرت مادة . ولكننا ما دمنا فى هـذا العالم الأرضى وفى هذه الأجساد فلا نستطيع أن نشعر بتلك السعادة لما يحيط بنـا من الشهوات فنحن لا نبحث عن تلك السعادة الكاملة ولا نشعر بأننا قادرون أن نحصل عليها الآ اذا تخلصنا مما يعلقنا بالشهوات وأنواع الفتنة والهوى . حينئذ نستطيع أن نتخيل شيئاً من تلك السعادة فى نفوسنا شريطة أن تتبدد الشكوك وأن تستنير بصائرنا ويظهر أن الانسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به الا اذا تعلق بأهداب العالم العقلى الذى ذكرت فتجذبه رغبته اليه وتصونه عن النظر الى ما ورائه وهذه السعادة لا تنال الا بممارسة الفضائل والكمالات » و يقول فى مكان آخر « يوجد رجال ذوو طبيعة طاهرة اكتسبت نفوسهم قوة بالطهر و بتعلقها بقوانين العالم العقلى . لذا هم ينالون الالهام و يوحى اليهم العقل المؤثر فى سائر الشؤون ويوجد غيرهم لا حاجة بهم الى الدرس للاتصال بالعقل المؤثر لأنهم يعلمون كل شىء بدون واسطة هؤلاء هم أصحاب العقل

المقدس . وأن هذا العقل لمن السمو بحيث لا يمكن لكل البشر أن ينالهم منه نصيب » (راجع الشهرستانى ص ٤٢٨ نسخة ألمانية جزء ٢ ص ٣٣٢ — ٣٣١ فى آخر تحليل طبيعيات ابن سينا)

ويرى القارئ مما تقدم من قول الرئيس أنه يقصد بأصحاب العقل المقدس الأنبياء الذين يحظون بالوحى الربانى . وهو قائل بهِ البتة ما دام يعترف بأن بين النفس البشرية والعقل الأول علاقة طبيعية وما دام الانسان ليس أبداً فى حاجة الى الحصول على العقل المكتسب بالدرس

يتبين لك مما سبق أن الشرائع السماوية والقوانين الأدبية تشغل مكاناً فسيحاً فى مبادئ ابن سينا وأنه بعيد بمراحل فى لغته الطاهرة عن المبادئ الحرة المخالفة للدين التى شرحها وقال بها ابن رشد . وسيرى القارئ فيما يلى مقـدار انقياد ابن رشد الى رأيه فى العقل . ويقول ابن سينا ببقاء وحدة النفس البشرية التى لها مادة منفصلة عن الجسد ، وأن هذه المادة محافظة على ذاتها ، ولكنها غير متعلقة بالمكان ، أو الزمان (راجع مرشد الحيران جزء ١ ص ٤٣٣ ملحوظة ٢)

ان فى كل فرع من فروع العلوم الفلسفية آراء جديدة أضافها ابن سينا الى فلسفة ارسطو ولكن هذه الفلسفة لم تتغير فى مجموعها بما أضافه الرئيس تغيراً كبيراً .

وبالجملة فان ابن سينا أخرج سائر أجزاء فلسفة ارسطو بنظام تام ، وتسلسل محكم ، ووسع نطاقها بمذهب الافلاطونية الحديثة (نيو پلاتونيزم)

وهو لا ريب معدود اكبر أساتذة فلسفة ارسطو فى القرون الوسطى . ومع أنه تساهل كثيراً اكراماً لمبادئ الاسلام فانه لم يحدث تغييراً كبيراً فى مجموع فلسفة ارسطو التى لا يمكن اتفاقها مع الدين الحنيف . ولا ريب فى أن الغزالى قصد اليه بكتابه « تهافت الفلاسفة » .

﴿ ايضاح عن ابن سينا ﴾

أن ما ذكرناه بالايجاز عن حياة الشيخ الرئيس، من الشؤون العادية يدل دلالة سطحية على حياته ويحار المؤرخ اذا حاول الوصول الى علم يقينى عن نفسية ابن سينا وأخلاقه ويظهر للواقف على أخباره أن أبا عبيد الجرجانى وهو صاحبه الذى نقل عنه لم يدون ما يلقى شعاعاً من النور على تلك الناحية من حياة الرئيس ولكن المدقق قد يصل بعد طول الامعان الى بصيص من الضياء . وقد جاءت النبذ الدالة على خلقه وعقله عرضاً لا قصداً من ذلك أنه نشأ منذ نعومة أظفاره مستقلا برأيه وترعرع ونما وهو يحافظ على ذلك الاستقلال بالرأى الذى هو الجوهر فى أخلاق الرجال

فقد حكى أن أباه وأخاه كانا من الاسماعيلية وانه سمع منهما كلاماً فى النفس والعقل على طريقة يرضاها أبوه وأخوه ولا يقبلها عقله ولا ترتاح اليها نفسه فلم يقبل عليها ونبا عنها ، وهذا الاستقلال فى الرأى والاعتداد بالنفس دليل قوة الفكر والارادة . حقاً أن الاعتداد بالنفس من أدلة الاعجاب بها وفى الاعجاب بالنفس عيوب ومحاسن ، ويظهر لنا أن ابن سينا استفاد باعجابه بنفسه سمواً فى خلقه وعلواً فى مقاصده واقتراباً من المثل الأعلى ولم يخف علينا ذلك فقد وصف نفسه بالتقدم فى العلم والبراعة فيه بكلام ملؤه الاعجاب بالذات

ويظهر من أخباره أنه كان عبقرياً ممتازاً قادراً على الالمام بالعلوم والمعارف واستنباط الأفكار القوية ببساطة وبدون تكليف ظاهر أو خفى فكان عقله مخلوقاً للفلسفة . فقد سبقه فى كل الأمم فلاسفة وصلوا الى الحقيقة بعد الجهد والتعب وبعد التألم والمعاناة فى سبيل البحث عنها ولكن ابن سينا كان فذاً فى عبقريته حقاً وكان ذكاؤه من النوع الذى يظهر قبل أوان ظهوره عند أشباهه فى السن والمواهب فقد أتم ابن سينا تعليمه ودراسته فى أواخر العقد الثانى من عمره الحافل بالعجائب وكان على قمة الفتوة مالكا زمام العلوم المعروفة لعهده يعيها ويحفظها ويحللها ثم اندمجت تلك العلوم فى نفسه فنضجت النفس وتجلت معرفتها أجمل تجلى وليس لدينا دليل على أنه زاد على علمه شيئاً بكر السنين ومرها ولكنه أحسن استعمال الأدوات التى حباه الله إياها فلما فرغ من تحصيل العلوم بأسرها فى مقتبل الشباب لم يزد عليها شيئاً ولم يتجدد له علم ولكن فطرته السليمة وبصيرته المنورة وعقله الجبار وإرادته القوية تضافرت كلها وتآزرت على المحافظة فيما بقى من عمره على الأسس العلمية التى ركزت فى نفسه فى عنفوان الفتوة والتى صرف جهده فى صقلها وتهذيبها .

ومما يؤيد قولنا بأن عقل ابن سينا كان مخلوقاً للفلسفة ، وأن ممارسة العقليات كانت لديه أسهل منها لدى غيره ، أنه بعد تفوقه فى سرعة احراز العلوم ، وامتلاك ناصيتها بقليل عناء ، صار التأليف والتصنيف من أبسط الأمور وأسهلها وأسرعها لديه ، فلم يكن من الحكماء الذين يطيلون النظر فيما يكتبون ، ثم اذا هم دونوا شيئاً يصرفون وقتاً فى تحويره وتبديله بعد نقده وتمحيصه ، بل كان ابن سينا فياضاً بحكمته وفلسفته يثبتها ، ولا يمحو ما أثبت ، ولا يتردد فى تنقيح أو تصحيح ، ولا يشك فى صحة ما كتب . ودليلنا على ذلك كثرة الكتب التى ألفها ابن سينا ، وكلها قيمة ممتعة ، وقد ألف بعضها وهو فى نضارة العمر يترقرق فى وجهه ماء الشباب ، على أنه لم يبلغ اكثر من ثلاث وخمسين سنة على الأقل أو ثمان وخمسين سنة على الاكثر

ينتج مما تقدم أن الشيخ كان من أظهر صفاته كثرة العمل وسهولته ، وسرعة اتمامه وكان يشبه جوته الفيلسوف الألمانى من بعض وجوه ، فان جوته ألف رواية «فوست» فى جزئين بين الاول والثانى منهما نحو ستين عاماً ، كذلك ابن سينا ألف الجزء الاول من الشفاء مذ كان فى معية الأمير شمس الدولة ، وما زال يوالى التأليف فيه فى فترات متباعدة حتى أتمه وهو فى معية الامير علاء الدولة . وهذا دليل على انه رضى عما ألفه فى شبابه بعد أن بلغ أشده ، وثبتت فى الحكمة قدمه . كذلك كانت حال «جوته» وكتابه الخالد « فوست » ، وكذلك كان كتاب الشفاء للرئيس أوسع وأمتع ما وضعه فى الحكمة .

أما عن عقيدة ابن سينا فقد وردت نصوص تدعو للتقول والظن ، ولكن الاخبار الصادقة الصحيحة المروية عن الجرجانى الثقة وغيره ، مجمعة على أن الشيخ الرئيس كان اذا أشكلت عليه معضلة ، توضأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله أن يسهلها عليه ، ويفتح مغلقها بين يديه ، وهذا دليل على العاطفة الدينية القوية فى نفس ابن سينا . ويصح لنا أن نقول إن ايمانه كان جزءاً من عبقريته ، وان اعتقاده بواجب الوجود كان من أقوى أسباب ظهور عبقريته

أما ما رواه الجرجانى من أن الرئيس كان شديد القوى كلها وأن قوة الحب كانت لديه أقوى وأغلب ، وأن مظاهر تلك القوة المعنوية والمادية جذبت الشيخ اليها ، واستدعت منه جهوداً أثرت فى مزاجه ، وكانت من أسباب علته واشتداد وطأتها عليه ، فقد كان

هذا صحيحاً ، وكانت هذه الصفات موضع العجب لدى الباحثين ، ولكن منذ ظهر العلامة «فرويد» واستوفى النظر فيما بين قوة الحب الجنسى والمواهب العقلية، فقد أصبحت دراسة تلك العاطفة القوية لدى العبقريين، من أهم الوسائل للوقوف على كثير من خفايا نفوسهم وأسرار حياتهم العقلية والقلبية ، وهذه الاشياء التى ذكرت تلميحاً فى تاريخ الفلاسفة ، أصبحت ذات شأن كبير فى نظر علماء النفس وتحليل قواها ومواهبها . وصار هذا للبحث نفسه علماً قائماً بذاته اسمه (Psychoanalyse)



٤ — الغزالى

ابو حامد محمد بن محمد الغزالى، كان يدعوه العامة بالغزال، أكبر علماء الكلام لعهده وأحد أئمة المذهب الشافعى . ولد فى طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ للهجرة (١٠٥٨ للمسيح) ودرس العلوم فى بلده، ثم رحل فى طلب العلم الى نيسابور، وظهرت عليه منذ صباه علامات الذكاء الخارق والنجابة النادرة . وكان علمه الواسع بعلوم الكلام، ووقوفه على فنون الفلسفة، سبباً فى اقبال نظام الملك وزير السلطان ملك شاه السلجوقى عليه، فوكل اليه إدارة المدرسة النظامية التى أسسها ببغداد .

وكان الغزالى حينئذ فى الثالثة والثلاثين وله بين العلماء مرتبة رفيعة . وبعد سنين قليلة ترك المدرسة النظامية، وقصد الى أداء فريضة الحج فى مكة، ولما أتم هذا الفرض المقدس، ألقى دروساً فى جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية، وإذ كان بالاسكندرية أوشك أن يرحل الى المغرب ليقدم على يوسف بن تاشفين أمير مراكش أحد امراء المرابطين فأتاه نعى يوسف، فعاد الى طوس وانقطع الى حياة الفكر، وعاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب، وكانت غايته من وضعها تقرير امتياز دين الاسلام على غيره من الأديان، وعلى الفلسفة ولذا سمى حجة الاسلام وزين الدين

وأشهر كتبه إحياء علوم الدين وهو كتاب فى علم الكلام والآداب مقسم الى أربعة أقسام: الأول فى الشعائر والاحتفالات الدينية والثانى فى القوانين الخاصة بأحوال الحياة الدنيوية والثالث فيما يهلك والرابع فيما ينقذ، أى فى الرذائل والفضائل

ثم هجر التأليف وعاد الى نيسابور، ليدير المدرسة النظامية، ثم عاد الى طوس وأسس ملجأ للصوفيين (تكية) وقضى بقية أيامه فى العبادة والتأمل، وقضى الى رحمة الله عام ٥٠٥ للهجرة (١١١١ للمسيح)

أما المعلومات الكاملة عن حياته، فقد أعطاها الموسيو دى هامير، فى مقدمة كتاب « أيها الولد » فى الترجمة العربية الالمانية، وهو كتاب فى الأخلاق من كتب الغزالى

إنما الذى يهمنا فى هذا الباب ، هو تاريخ حياة الغزالى الفكرية ، وسير دراسته والدرجة التى تنبغى له بين فلاسفة الاسلام ، وتأثيره فى فلسفة عصره ، وقد هدانا الى حل تلك المسائل الغزالى ذاته فى كتاب اسمه « المنقذ من الضلال » وقد شرح فيه حقائق الموجودات وحلل هذا الكتاب تحليلا كاملاً المسيو پاليا والموسيو شمولدرز فى مقالة على « مبادىء الفلسفة عند العرب » وقد نشر شمولدرز نص رسالة الغزالى العربى وترجمة فرنسية فيها بعض أغلاط ولكنها لا شك كافية.

وهذه الرسالة هى فى شكل جوابات على أسئلة وجهها اليه صديق فتكلم أولاً فى الصعوبة التى لقيها فى التمييز بين المبادىء والتعاليم الفلسفية المختلفة ، وفى معرفة الخطأ من الصواب ، وتكلم عن المساعى التى لم ينته من بذلها منذ سن العشرين فى سبيل الوقوف على الحق . قال و بعد أن درس مبادىء الفلاسفة الدينية والحكمية وتعمق فيها أخذ يشك فى كل شىء ، وسقط فى هوة الجحود المطلق وارتاب فيما يهديه اليه الحس ، الذى طالما يرشدنا الى أحكام يناقضها العقل ، كذلك لم يكن العقل كافياً لاقناع الغزالى لأن لا شىء يثبت صحة مبادئه ، وأن الذى نعتقده صواباً فى اليقظة بواسطة الحس أو العقل ليس كذلك إلاّ لعلاقته بالحال التى نحن عليها ولكن هل نحن متحققون من أن حالا أُخرى لا تتلو تلك وتكون بالنسبة لليقظة كنسبة اليقظة للنوم بحيث نعرف فى تلك الحال الحادثة أن كل ما حسبناه صحيحاً بواسطة العقل ، لم يكن إلاّ حلماً لا حقيقة له . وفى الواقع رَجع الغزالى عن جحوده ، ولكن هذا لم يكن بقوة العقل إنما فى اثناء بحثه عن الحقيقة ، انقطع للتعمق فى مبادىء المتكلمين والباطنية والفلاسفة والمتصوفين ، ولم تجد نفسه هداها إلاّ فى التصوف والتأمل والانجذاب الذى يعرفه الصوفيون . بيد أنه ليس للغزالى أثر ظاهر فى مبادىء الصوفيين ، ولكن أثره الأعظم هو فى تاريخ الفلسفة العربية فان جحوده الذى لم يظهره فى كتبه بشكل مبدأ ، خدمه ليطعن المبادىء الفلسفية طعنة مشؤومة

بين مؤلفات الغزالى التى عددها الموسيو هامر فى رسالته كتابان جديران بالنظر.

الكتاب الأول « مقاصد الفلاسفة » والثانى « تهافت الفلاسفة » ، أما كتاب المقاصد فهو تلخيص للعلوم الفلسفية شرح فيه المؤلف علم المنطق ، وما وراء الطبيعة ، والطبيعيات ولم يبتعد فى شرحه عن مبادىء أرسطو ، التى شرحها الفارابى وابن سينا وقد نُقل هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية فى أواخر القرن الثانى عشر بواسطة «دومينيك جندسالفى» وطبع فى البندقية عام ١٥٠٦ م . بواسطة «برتوس ليشتنشتين دى كولونى» تحت اسم « منطق العرب وحكمتهم للغزالى » .

وقد يدهش من يرى الغزالى فى المقاصد يشرح مبادىء الفلاسفة التى يهدمها فى كتاب التهافت وقد ظن الموسيو ريتر فى كتابه (Geschichte der Philosophie) (تاريخ الفلاسفة ج ٨ ص ٥٩) أن الغزالى كتب المقاصد ، لما كان لا يزال قائلا بمبادىء أرسطو ولكن الحقيقة هى أن الغزالى لم يرد بالمقاصد إلاّ الاستعداد لهدم المبادىء التى شرحها شرحاً وافياً ، كما بين ذلك فى المقدمة التى لم تنشر فى كل النسخ الخطية اللاتينية وفى طبعة فنيس (البندقية) ولكنها موجودة فى نسختين خطيتين باللغة العبرية وفى نسخة لاتينية فى مكتبة السربون . وهذا ما قاله الغزالى فى المقدمة رداً على من سأله رد حجة الفلاسفة : «تسألنى يا أخى تأليف كتاب كامل واضح للرد على الفلاسفة وتبيين خطأ مبادئهم لتتقى بذلك الوقوع فى الخطأ ، ولكن هذا عبث قبل أن تعرف مبادئهم وتعاليمهم تمام المعرفة لأن الرغبة فى الوقوف على خطأ بعض الآراء قبل الوقوف عليها تمام الوقوف تعد خطأ ينتهى بالعمى والخلط . فظهر لى من الضرورى قبل الشروع فى نقض آراء الفلاسفة أن أضع كتاباً أشرح فيه ميول علومهم المنطقية والطبيعية والالهية دون التمييز بين الخطأ والصواب فى مبادئهم لأن غايتى هى شرح نتائج أقوالهم دون الاسهاب فى أمور زائدة عن الحاجة ولا علاقة لها بالبحث ، فسأكتفى بشرح مبادئهم مضيفاً اليها الأدلة التى يثبتون بها أقوالهم ، فغاية هذا الكتاب هى شرح مقاصد الفلاسفة ولهذا أخترت له ذلك الاسم » . ثم ذكر الغزالى أنه سيترك العلوم الالهية جانباً لاتفاق العامة على صحة مبادئها وأن ليس بها ما يحتاج الى النقض وكذلك مبادىء

المنطق هى على العموم صحيحة والخطأ فيها نادر، أما الطبيعيات فالحق فيها ممتزج بالباطل .

وهذا ختام الكتاب فى الأصل العربى والنسختين العبريتين : « فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية والالهية والطبيعية من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين والحق من الباطل ولنفتتح بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح برهان ما هو باطل من هذه الجملة » .

وبعد هذا البيان الشافى ، ليس مكان للعجب من شرح مبادىء الفلاسفة فى كتاب المقاصد . اما كتاب التهافت فغاية الغزالى منه هى نقض تعاليم الفلاسفة ، بنقد عام يظهر ما فيها من التناقض ، ويوضح مخالفتها للعقل ، وهذا نص ختام كتاب التهافت « واذا أُعترض علينا بأن انتقادنا لا يخلو من الريب ، نقول إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل ، فاذا عرضت صعوبة أمكن حلها بفحص النقد والاعتراض . إنما الذى نرمى اليه فى هذا الكتاب ، هو أن نشرح مبادئهم وأن نقابلها بما ينقضها من الأدلة ولا نريد أن نكون على مبدأ منها ، وليس مقصدنا أن نذكر أدلة على حدوث العالم ، إنما هدم ما ذكروه من الأدلة تأييداً للقول بقدم المادة . وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع فى تأليف غيرها لاثبات الرأى الصحيح الذى غايته تشييد الحق ، كما أن غايتنا من هذا الكتاب هى هدم الباطل » .

وبدأ الغزالى مقدمة الكتاب بنقد أراء القائلين بآراء الفلاسفة ، المعرضين عن حكمة الدين ليثبت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس .

ثم اسهب فى القواعد الأربع ، التى اهتدى بها فى تأليف هـذا الكتاب ، وبعد المقدمة شرع الغزالى فى نقض حجج الفلاسفة فى عشرين نقطة ، ست عشرة منها فى الآلهيات وأربع فى الطبيعيات .

وأهم ما فى هذه النقط هو الفصل المتعلق بالمسببات ، وملخص قوله فى هذا الباب يرجع الى مسألتين : الأولى انه اذا اجتمع أمران معاً فليس فيـه دليل قاطع على أن

الأول علة الثانى ، الثانية : اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف (تعلق أمر بأمر) بناء على قانون طبيعى ، فليس ينتج من ذلك أن الأثر يكون بذاته فى ظروف متماثلة حتى ولو كانت الأشياء متماثلة . فان القطن يمكن بارادة الله أن يتخذ شكلاً يقيه الحريق ، و بعبارة أخرى أن ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أو قاعدة العلل ، هو أمر يقع تبعاً لارادة الله ونحن نقبـله كأمر واقع محقق لأن الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الأمور فعلّمنا اياه ، فليس هناك ، والأمر كذلك ، قانون طبيعى ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا .

تقول ان بعض الفلاسفة ، مثل ابن رشد كانوا يعتقدون أن الغزالى لم يكن مخلصاً فى قوله ، وان الخلاف بينه و بين الفلاسفة ، كان على نقط محدودة ، انما أراد الطعن عليهم فى سائر النقط لتزداد به ثقة أهل السنة . وذكر موسى بن نار بون ، بعـد أن ذكر رأى ابن رشد السابق فى بداية شرحه على المقاصد ، ان الغزالى كتب بعد الفراغ من تأليف التهافت ، رسالة صغيرة لم يعلم بها الا بعض المقربين وفيها ردود على ما وجهه من النقد الى مبادئ الفلاسفة ، وان هذا الكتيب يُسمى « رسالة وضعها أبو حامد بعد التهافت ليكشف عن فكره للحكماء وفيها مقاصد المقاصد واللبيب تكفيه الاشارة »

وفى هذا الكتاب أبحاث إلاهية ذات أهمية كبرى ولكن لغتها عويصة الفهم على العامة ، وقد بدأ هذه الرسالة بالكلام فى الدوائر العليا وحركاتها ونفوسها ، ثم تكلم فى المحرك الأول وفى صفاته ، ثم تكلم فى النفس ، وليس فى هذه الرسالة أثر لاحتقار الفلسفة كما فى التهافت انمـا يقيم الأدلة كأنه بعض الحكماء لا كالمتكلمين ، ويثبت بالحجة العقلية اموراً فى الآلهيات ، حاول نقضها فى التهافت . فانه يقول فى هـذه الرسالة مع الفلاسفة بازلية الزمان وحركة الدوائر السماوية ، وفى ختام هذه الرسالة حرم الغزالى الاطلاع عليها الا على أهل النفوس القوية ، والعقول السليمة ، عملاً بقول النبى (ص) « خاطبوا الناس على قدر عقولهم » .

كتب ابن الطفيل رغم احترامه للغزالى ، يوضح اضطرابه وتردده فى مبادئه

(نقلاً عن كتاب حى بن يقظان صفحة ١٩ – ٢١) نبذة أولها «اما عن كتابات الامام الغزالى . . . . الخ » . ثم ذكر ابن الطفيل نبذة من كتب الغزالى ، مؤداها أنه ألف كتباً باطنية ، لا يطلع عليها إلاّ فريق من الخاصة المقربين وان هذه الكتب ليست فيما وجد فى مكاتب الأندلس وأهمها كتاب المضنون به وهو موجود بصحبة أربع رسائل للغزالى فى المكتبة الوطنية بباريس (المكتبة الامبراطورية سابقًا) تحت عدد ٨٨٤ نسخ خطية وذكره العلامةشمولدرز فى مقالته ص ٢١٣ مذكرة ا بالهامش وفى هـذا الكتاب « المضنون به » أظهر الغزالى اتفاقه مع الفلاسفة على قدم العالم ويقول كقولهم بأن الذات العلية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً أى تحيط بالكليات لا بالجزئيات ، وأنها مجردة عن الصفات ، ولكن بعض المؤلفين نفى نسبة مثل هذا الكتاب للغزالى ، لبعده عما كان يقول به حجة الاسلام فى أمهات كتبه (يراجع فهرست الحاج خليفة طبعة الموسيو فلوجل ج ٥ ص ٥٩٠)

وجملة القول أن الغزالى اذا كان له مبدأ خاص به فانه لم يهتد اليه إلاّ بالتأمل وبالانجذاب الذى حل به منذ تصوف ولا تكون نتيجة الانجذاب فى الواقع مبدأ فلسفيا . ثم أن الغزالى يعلق أهمية كبرى على العمل وهو يمثله فى كتابه « ايها الولد » بالثمرة والعلم بالشجرة . ومن أهم كتبه فى الأخلاق والحث على الفضيلة كتاب « ميزان الأعمال » طبع له تفسير عبرى فى ليبزيج عام ١٨٣٩ وناقله عن العربية المعلم ابراهيم ابن حسد اى الاسرائيلى الاندلسى

وأهمية الغزالى عند الافرنج هى فى جحوده العلوم الفلسفية و يقول علماؤهم أنه طعن الفلسفة فى الشرق العربى طعنة قاضية وكان يكون نصيبها فى الغرب كذلك لو لم تلق فى ابن رشد حامياً لها أحياها قرناً من الزمان

﴿ ايضاح عن الغزالى ﴾

(١)

لا شك فى أن هذا الفيلسوف الحكيم ، يعد من أعظم أعلام الفكر العربى الاسلامى ومن أئمة أهل البحث والنظر فى علوم الدنيا والدين، وقد عده كثيرون من مؤرخى الفلسفة والأدب من نوادر الدهر نبوغاً ونوراً . وقد كان من الفطاحل الذين زانوا القرن الخامس الهجرى بعد نهاية الصدر الأول ، وقد شاء أن يكون من تأليفه ذلك الكتاب الذى فيه احياء وانتعاش لأثمن آثار السلف الصالح، فلقبوه بحجة الاسلام بحق دون مغالاة أو مجاملة

أما عن اسمه فقد اختلفوا فى هل كان الغزالى بتخفيف الزاى أو تشديدها ، وقد بحثت هذه المسألة فى « شذرات الذهب » والعبر لشمس الدين الذهبى و« طبقات الشافعية » لعبدالرحيم الاسنوى فقرروا أن اسمه كان بتشديد الزاى، فقالوا الغزّالى كالعطارى والخبازى بتشديد الزاى والطاء والباء وهذه لهجة أهل خراسان فى غزّال وعطار وخباز بتشديد الحروف الوسطى . وجاء فى « طبقات الشافعية » أن أباه كان يغزل الصوف فلقبه مستفاد من صناعة أبيه ولكن السمعانى قال « أن لقبه مستفاد من نسبته الى غزالة وهى إحدى ضواحى طوس » ونحن نميل الى تعليل السمعانى واطلاق اللقب بتخفيف الزاى

وسواء أكان الوالد يغزل الصوف ويبيعه فى حانوته أم لم يكن ، فقد توفى تاركا ولديه محمداً (وهو ابو حامد) واحمد فى غضاضة الطفولة ، وكان بلا ريب رقيق الحال فأوصى بهما صديقاً متصوفاً قام على تهذيبهما حتى استنفد تركة أبيهما ، وقد شاءت الأقدار للغزالى أن يسافر ويرحل فى طلب العلم ككل الفلاسفة والحكماء والانبياء والمصلحين الذين لا تتكون نفوسهم إلا بالآلام فى أوطانهم وفى اغترابهم . وقد صار الغزالى أنظر أهل زمانه ، واستطاع أن يؤلف ويدرس ويفيد الناس فى حياة استاذه وهو فى مقتبل عمره ، وهو شبيه فى ذلك بابن سينا

(٢)

وما شاهدناه فى اتصال الفلاسفة السابقين ، وهم الكندى والفارابى وابن سينا بالخلفاء والوزراء ، وما اتخذوه من ذلك وسيلة لنشر أفكارهم وترويج مبادئهم، نشاهده أيضاً فى حياة الغزالى ، فقد اتصل بنظام الملك وفخر الملك وعاش فى ظلال آل سلجوق، فكأن الفلسفة المسكينة كانت أبداً فى حاجة للاحتماء بقوة الدولة منذ بداية التاريخ ، وهذا ارسطوطاليس اليونانى والمعلم الأول كان يعيش فى ظل فيليبس المقدونى وابنه الاسكندر، وكان فولتير

فى الأزمان الحديثة يعيش فى بلاط فردريك الاكبر ، وكان جويته الالمانى العظيم فى بلاط امير فيمار ، ولم تتحرر الفلسفة وأصحابها إلا فى حالتين ، حالة الفيلسوف القانع الذى يعيش من عمله الضئيل ليغذى الحكمة ، مثل سبينوزا الذى قضى حياته فى صناعة الساعات والتأليف ، والحالة الثانية حالة الفيلسوف الممول ، اما بميراث مثل ارثورشوبنهور واما بثمرات مؤلفاته مثل جون ستيوارت ميل ، وهذا أندر ما يكون بين الحكماء فمعظم هؤلاء القوم فقراء يعيشون من ثمرة أفكارهم بالتدريس والكتابة ، مثل فردريك نيتشه وبرجسون وغيرهما

(٣)

بين كتب أبى حامد التى ذكرناها فى ترجمته كتاب « المضنون به على غير أهله » وقد وصفه بعض كتاب الافرنج بانه اعتراف الغزالى تشبيهاً له باعتراف جان جاك روسو ، على أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتابين ، فجان جاك روسو دون اعترافه شاملا لجميع شئون حياته المادية والمعنوية والعقلية ، ولكن الشيخ الغزالى جعل هذا الاعتراف قاصراً على حياته العقلية والقلبية ، وهو رسالة الى صديق له وصفه بانه أخوه وجعل هذا الكتاب جواباً على سؤال توجه اليه من هذا الأخ ، فقال فى استهلاله « فقد سألتنى أيها الأخ أن أبث اليك غاية العلوم وأسرارها ، وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار ، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف ، وما انحل الى فى تضاعيف تفتيشى عن أقاويل الخلق من لباب الحق ، وما صرفنى عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة ، وما دعانى الى معاودتى بنيسابور بعد طول المدة » .

والظاهر من هذه النبذة الافتتاحية أن الغزالى قاسى كثيراً فى استخلاص الحق ، وانه ازدرى الفلسفة وارتضى التصوف وهذا هو مفتاح حياته العقلية ، وظاهر من اعتراف الغزالى انه كان فى عنفوان شبابه منذ راهق البلوغ قبل بلوغ العشرين ، الى أن أناف على الخمسين أى قبيل موته بخمس سنين ، لانه توفى فى نصف العقد السادس ، يحاول أن يستكشف أسرار كل طائفة بحرية مطلقة لا فرق فى ذلك بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، فجمع فى بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كنه فلسفته ، والمتكلم ليجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، والصوفى ليحرص على العثور على سر صفوته ، وأيضاً الزنديق المعطل والملحد الجاحد ليتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته فى تعطيله وزندقته

(٤)

وهذه حرية فى البحث واستقصاء فى الدرس يدلان على سعة صدره وسمو فكره، إذ لا يمكن للمحقق ان يستوعب سبل الحقيقة بغير الجمع بين سائر مظاهرها ، مما يقال للشيء وعليه كما كان شأن « قانت » فى كتابه الجليل « نقد العقل الصحيح أو العقل الصراح »

وقد كان هذا الشيخ الجليل الغزالى فى تعطش الى درك حقائق الأمور من اول أمره وريعان عمره ، وكان البحث وراء الحقيقة غريزة وفطرة وضعتا فى جبلته . ومما يجدر بالنظر فى نفسية هذا الفيلسوف انه مازال هذا دأبه وديدنه حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ، لأن مطلوبه كان العلم بحقائق الأمور ، ومن امثاله التى ضربها فى رفعة قدر العلم فى نظره انه اذا علم ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة اكثر بدليل انى اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهد ذلك منه ، لن يشك بسبب هذه المعجزة أو الكرامة أو الحيلة السحرية فى معرفته أن العشرة اكثر من الثلاثة ولم يحصل له منه إلا التعجب من قدرة هذا الذى قلب العصا ثعباناً ، فأما الشك فيما علم فلا ، ثم ثبت له أن كل ما لا يعلمه على هذا الوجه ولا يتأكده على هذا النوع اليقينى فهو علم لا ثقة له به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى

(٥)

والغريب فى أمر هذا الفيلسوف أنه سلك سبيل الفلسفة الحسية قبل (دافيد هيوم) الانجليزى بستة أو سبعة قرون ، واذا علمنا أن دافيد هيوم كان له أعظم فضل فى تنمية فكر « عمانوائيل قانت » الالمانى الذى أقر فى كتابه بأن هيوم هو الذى أيقظه من غفلته ، لعلمنا مقدار عقل الفيلسوف الغزالى بالنسبة لهؤلاء المحدثين الامجاد من أهل أوربا ، فان الغزالى فتش عن العلوم فوجد نفسه عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات ، فقال الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهى الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولا ليتبين أن ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط فى الضروريات من جنس أمانه الذى كان من قبل فى التقليديات

(٦)

ولما وصل الى الفلسفة ، قال أن الدهريين أول الفلاسفة الاقدمين ، وانهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً

والصنف الثانى الطبيعيون وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فزعموا أن النفس تموت ولا تعود ، وجحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيامة والحساب ، فانحل عنهم اللجام وانهمكوا فى الشهوات انهماك الانعدام والصنف الثالث وقد وصفهم الغزالى بانهم الالهيون وهم المتأخرون ، منهم سقراط وهو استاذ أفلاطون ، وافلاطون استاذ ارسطوطاليس ، وارسطوطاليس هو الذى رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمراً من قبل ، وانضج لهم ما كان فجاً من علومهم ، وهؤلاء الالهيون ردوا على الصنفين السابقين وهم الدهريون والطبيعيون ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم ، ثم رد ارسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عنهم جميعاً

ومن العجيب أن الامام الغزالى مع اعترافه بفضل فلاسفة الاغريق لا سيا ارسطو ، فانه عاب على الفلاسفة الاسلاميين اتباعهم إياه ، وذكر أن ابن سينا والفارابى لم يقم بنقل ارسطو من فلاسفة الاسلام أحد كقيام هذين الرجلين . وكان هذا بالطبع قبل ظهور ابن رشد ولو أدركه الغزالى لفضله عليهما وان كان لهما فضل السبق والتقدم

(٧)

ولما فرغ الغزالى من النظر فى العلوم الفلسفية وقبل منها ما قبل ، وزيف ما زيف شعر بأن علومهم غير وافية بكمال الغرض ، فاتجه نظره الى البحث فى مذهب التعليم وغائلته ولكنه قبل الشروع فى درس هذا المذهب وصل الى ما وصل إليه «عمانوائيل قانت» من أن العقل ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات وبهذه العقيدة الجديدة التى تعد المرحلة الثانية فى تكوين عقل الغزالى ، فان المرحلة الأولى كانت التقليد ، والثانية كانت البحث فى أقوال المتكلمين والفلاسفة ، أخذ يدرس مبادىء الطائفة التعليمية فابتدأ بطلب كتبهم كما فعل فى كتب الفلسفة ، وترتيب كلامهم ورتبه ترتيباً محكماً مقارنا للتحقيق ، واستوفى الجواب عنه حتى أنكر بعض أهل زمانه من العلماء عليه مبالغته فى تقرير حجتهم ، وقالوا ان هذا سعى لهم أى لطائفة التعليمية وانهم كانوا يعجزون عن نصرة طائفتهم لولا تحقيق الغزالى وترتيبه

(٨)

وليس هذا الاعتراض بين علماء الاسلام حديثاً ، فقد أنكر احمد بن حنبل على الحارث المحاسبي كتابه فى الرد على المعتزله ، فأجابه الحارث بأن الرد على البدعة فرض

فقال ابن حنبل « نعم ولكنك حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب أو ينظر اليه ولا يفهم كنهه »

وما ذكره ابن حنبل حق ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، أما اذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب إلا بعد حكاية الشبهات على حقيقتها كما فعلنا فى كتاب «الشهاب الراصد » الذى جعلناه رداً على موضوع الشعر الجاهلى

ويظهر لنا أن الغزالى لم يكن مدفوعاً الى الرد على مذهب التعليم من تلقاء نفسه فقط بل كان هناك دافع سياسى، لانه بانتشار مذهب التعليمية شاع بين الناس تحدى هذه الطائفة بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم القائم بالحق، ويظهر أن الخليفة فطن الى ما يتهدد مركز الخلافة من شيوع هذا المذهب فكلف الغزالى بالرد عليهم ، فقال الغزالى فى حكاية هذا التكليف ما نصه « ثم اتفق ان ورد علىّ أمر حازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعنى مدافعته وصار ذلك مستحثاً من خارج ضميمة للباعث الاصلى من الباطن » وهذا ألطف ما يقال فى حسن التعليل إذ الظاهر من مذهب التعليمية أنه مزيج من السياسة والشريعة، والسياسة فيه أظهر وقليل من الفلسفة اتخذه أربابه ترويجاً لمذهبهم ليصبغوه بصبغة الحكمة فاقتدوا ببعض أقوال فيثاغور

فلم يكن هذا البحث يخلو من رائحة الفلسفة لأن التعليميين لما عرضت لهم اشكالات لم يفهموها ولم يحلوها ، واحالوها على الامام الغائب ، قالوا انه لا بد من السفر اليه وضيعوا عمرهم فى طلب المعلم وفى التنجع بالظفر به

(٩)

وعلى كل حال فان هذا البحث الاخير وجه الغزالى الى ما كان مخلوقا له حقا وهو طريق الصوفية ، فأقبل عليه بهمته وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله ، وكان العلم ايسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها : كتب ابى طالب المكى ، والحارث المحاسبى والمأثور عن الجنيد والشبلى والبسطامى . وحصل الغزالى كل ما يمكن تحصيله من طريقتهم بالتعلم والسماع ، الى ان ظهر له ان أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، فكم من الفرق بين ان يعلم الانسان حد الصحة وحد الشبع وحد السكر وأسبابها وشروطها ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان وسكران

وكل باحث فى حقيقة المتصوفين يعلم يقيناً أنهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال

(١٠)

على ان الغزالى الذى رأيناه يعجب بمعجزة قلب العصا ثعباناً ولا يجعلها دليلا أو وسيلة لانكار ما ثبت فى نفسه من طريق العلم اليقينى ، نراه عند ولوجه باب التصوف يقول انه قد حصل له من العلوم التى مارسها والمسالك التى سلكها فى التفتيش عن العلوم العقلية والشرعية ايمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر وان هـذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت فى نفسه لا بدليل معين مجرد أى كما رسخ فى نفسه ان العشرة أكثر من الثلاثة ، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر وكان بحكم السن وانقضاء العمر فى مكارم الاخلاق وفضائل المجاهدات ظهر عنده ان لا مطمع له فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب عن الشواغل .

(١١)

وقد عرضت تلك المشكلة للغزالى وهو فى قمة مجده منغمس فى العلائق وقد احدقت به من الجوانب ، وأهم اعماله اذ ذاك التدريس والتعليم والباعث عليهما طلب الجاه وانتشار الصيت ، فلم يزل يفكر فى العزم على الخروج من بغداد لمفارقة تلك الاحوال ستة اشهر من رجب سنة ٤٨٨ هجرية الى آخر تلك السنة حتى مرض ويئس الاطباء من شفائه فخرج مرغماً مضطراً وهو يظهر انه مسافر الى الشام حذراً من ان يطلع الخليفة واصحابه على عزمه وهو ان لا يعود الى بغداد ابداً ، ثم دخل الشام وأقام بها سنتين فى العزلة والخلوة والرياضة ثم دخل الى بيت المقدس واختلى فى الصخرة ثم سار الى الحجاز ثم جذبته دعوات الأطفال الى الوطن ، ودام على ذلك مقدار عشر سنين وانكشفت له فى أثنائها امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، وخلاصتها التى يجوز الانتفاع بهـا هى انه علم يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرهم احسن السير ، وطريقهم اصوب الطرق ، واخلاقهم ازكى الاخلاق .

(١٢)

وظاهر من هذا ان الغزالى لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، انما كان حكيماً دينياً بالفطرة ، وانه اتخذ العلم والعقل والشرع ذاته وسيلة للوصول الى الحال التى هيأته لها الطبيعة ، على ان هذا لا يمنعنا من القول بان عقله النادر المثال لدى مروره بالفلسفة اليونانية والعربية أفادها واستفاد منها ، وهذا ظاهر من مؤلفاته التى ذكرناها لا سيما « مقاصد الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » و « تهافت الفلاسفة » الذى سيرد الكلام عليه بالتفصيل فى عرض الكلام على ابن رشد وهو الفيلسوف الاسلامى الوحيد الذى رد عليه بكتاب مثله .

٥ — ابن باجه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ أو ابن باجه ، ويعرفه علماء الغرب فى القرون الوسطى باسم اقمباس. من أشهر علماء العرب فى الأندلس، وكان مشهوراً بالطب والرياضيات والفلك ، ويشبه الفارابى فى تفوقه في الموسيقى لا سيما التوقيع على العود . وقد ولد بسرقصة فى أواخر القرن الحادى عشر للمسيح . ولما شب تحول الى اشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام وانقطع لتأليف كتب فى المنطق وأحد تلك الكتب موجود بمكتبة الاسكوريال تحت عدد ٦٠٩ . وقد فرغ الحكيم من وضعه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ .

أما سبب تحوله الى اشبيلية فغير معلوم بالدقة ، وقد يكون اضطر الى الهجرة الى اشبيلية بعد أن فتح الفونس الأول مدينة سرقصة عام ٥١٢ للهجرة ، فهجرها ابن باجة فيمن هجرها من العرب وكان اشتغل بها أمداً ثم سافر الى غرناطة وأقام بها حيناً ثم رحل الى المغرب فكان موضع الاجلال والاكبار لدى أمراء المرابطين . وقد ورد فى تاريخ الحكماء ، وفى حياة ابن الخطيب (للمكارى) ان ابن باجه كان وزيرا يحيى ابن أبى بكر حفيد يوسف بن تاشفين ، ولكن هذه الرواية مرتاب فى صحتها لأن يحيى الذى كان أمير فاس لعهد جده يوسف فرّ من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة جده لأنه ثار على عمه على بن يوسف صاحب الامارة بعد يوسف .

وقد قضى ابن باجه ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م) . وروى بعض مؤرخى العرب انه مات مسموماً قضت عليه غيرة قرنائه فى الطب . وقد أطنب ابن أبى أصيبعة فى حياة الحكيم ابن باجة فى كتابه عيون الأنباء ، وذكر أن أبا الحسن على الغرناطى كان تلميذ ابن الصائغ وصديقه . وقد جمع نصيباً من مؤلفاته وكتب لهذه المجموعه مقدمة ذكر فيها أن ابن الصائغ أول من انتفع بحكمة المشارقة من العرب (فلاسفة الشرق هكذا يسمى ابن سينا والفارابى والغزالى لتمييزهم عن فلاسفة الغرب

من العرب كابن الطفيل وابن باجه وابن رشد) وهذه الرواية لا ريب فيها لان مؤلفات هؤلاء الحكماء انتشرت فى الأندلس منذ ولاية الحكَم الثانى ٩٦١ – ٩٧١ فيكون ابن باجه أول من أشاع العلوم الفلسفية فى الأندلس بغير نزاع . وقد اعترف بفضله ابن الطفيل الذى لم يعرفه بالذات ، انما خلفه بعد بضع سنين . وذكر ابن الطفيل ما كان عليه ابن باجه من توقد الذكاء وسعة الفكر ، وانه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيـا ووفاته قبل الأوان عاقتاه عن فتح كنوز علمه لأن أهم ما خلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث صغيرة مكتوبة على عجل . بيد أن ثناء أفاضل أهل عصره لم يصن ابن الصائغ من ذم البعض ممن أعماهم الحسد والجهل فقد كتب الفتح بن خاقان فى قلائد العقيان :

« ان الأديب أبا بكر بن الصائغ هو قذى فى عين الدين وعذاب لاهل الهدى . وقد اشتهر بين أهل عصره بهوسه وجحوده واشتغاله بسفاسف الأمور ، ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم ، واحتقر كتاب الله الحكيم وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر فى تغير مستمر ، وأن لا شىء يدوم على حال ، وأن الانسان كبعض النبات أو الحيوان ، وأن الموت نهاية كل شىء . . . الخ »

وقد ذكر ابن الخطيب فى كتابه « الاحاطة فى أخبار غرناطة » سبب العداء الذى استحكم بين ابن الصائغ وابن خاقان فقال ان الفتح افتخر يوماً بمجلس بما ناله من رضى أمراء الأندلس فكذبه ابن الصائغ واحتقره

أما مؤلفات ابن باجة فقد ذكرها ابن أبى أصيبعة . فمنها كتب فى الطب والرياضيات والحكمة وشروح لبعض كتب ارسطو فى الطبيعيات وحوادث الجو وكتب فى البداية والنهاية ، وكتاب فى الحيوان . أما الكتب التى لم ينجزها وذكرها ابن طفيل فكثيرة منها ما هو فى المنطق ومحفوظة فى مكتبة الاسكوريال وكتاب فى النفس ورسالته فى تدبير المتوحد ، ورسالة الاتصال ، ورسالة الوداع . وقد تكلم فى هذه الرسالة على العوامل التى تؤثر فى الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانسانى

وغاية العلم وهما التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعّال الصادر عنه جل وعلا . ثم أضاف المؤلف جملاً مبهمة فى خلود النفس وغرس بذور المذهب الذى توسع فيه ابن رشد وهو مبدأ وحدة النفوس ، وكان له من الشأن لدى علماء النصرانية ما كان حتى حاول تفنيده القديس توما والبرت الكبير

ويظهر أنه كتب رسالة الوداع قبيل رحلة طويلة ، وبعث بها الى أحد تلاميذه وأصدقائه ليكون على بينـة من آراء الحكيم فيما يتعلق بأهم المسائل اذا لم يلتقيا بعد وأول ما يظهر لقارئ رسالة الوداع رغبة المؤلف فى أحياء معالم العلم والفلسفة لأنهما فى رأيه جديران بارشاد الانسان الى الاحاطة بالطبيعة وبهدايته بعون الله الى معرفة ذاته و بالاتصال بينه وبين العقل الفعّال . وقد لام الغزالى الذى أضل نفسه وأضل سواه بزعمه فى «المنقذ» ان الخلوة تفتح للذهن عالم المعقولات وتظهر للمتأمل أموراً إلهية ليس وراء رؤيتها لذة وانها هى الغاية التى يسعى اليها المتأملون .

أما الرسالة التى دعاها ابن باجة «تدبير المتوحد» فهى أهم وأنفع كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد فى آخر كتابه على العقل الهيولانى بما يأتى « أراد أبو بكر بن الصائغ أن يختط خطة لتدبير المتوحد فى هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول فى غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من بسار فى هذا المضمار، ولم يسبقه فيه أحد »

بيد أن رسالة ابن الصائغ لا أثر لها ، وليس فى مؤلفات ابن رشد انجاز لما وعد من الكلام عليها والفضل فيما نعلمه منها راجع الى أحد فلاسفة اليهود فى القرن الرابع عشر وهو موسى الزبونى شارح رسالة حى بن يقظان

ويظهر أن غاية ابن باجه من رسالة تدبير المتوحد أن يثبت قدرة الإنسان المتوحد المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن مفاسدها على الاتصال بالعقل الفعال بمجرد نمو قواه الفكرية ، ولكن ابن باجه لا يوصى بالخلوة أو الوحدة المطلقة إنما يرشد الإنسان المشتغل بشئون الحياة الى سبل الوصول الى الكمال وهو يشير الى امكان ذلك لرجل بمفرده

أو لعدة رجال فى درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك أهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الكمال . ولم تخف على ابن باجه صعوبة هذا الأمر فأوصى المتوحد بالعيش فى أعزر المدن علماً أى فى أقرب المدن الى الكمال وأجمعها لأهل الفضل والحكمة وهو يسميها أفضل الدول ورسالة التدبير مقسمة الى ثمانية فصول

﴿ ملخص رسالة تدبير المتوحد ﴾

الفصل الأول

غاية الرسالة شرح تدبير المتوحد بين أهل المدينة ، فشرع المؤلف فى الكلام على لفظ «تدبير» قال : أن هذا اللفظ يدل فى أكبر معانيه على مجموعة من الأعمال ترمى الى مقصد معلوم ، فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد إنما على جملة أعمال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول الى غرض معلوم كالتدبير السياسى والتدبير الحربى ، ويقال فى هذا المعنى أن الله يدبر الكون لأن تدبيره جلّ وعلا على زعم العامة يشبه تدبير الحكومات وإن كان هذا التدبير فى رأى الحكماء ، ليس مشابهاً الا فى اللفظ دون المعنى . لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازها هو من خواص البشر

ينبغى أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة ، لذا شرع المؤلف يتكلم فى التدبير السياسى ، قال : ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون بها أطباء أو قضاة فان أهل المدينة الكاملة ليسوا فى حاجة الى المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء الا ما يوافقهم وبذا تختفى الأمراض الصادرة عن الغذاء . أما الأدواء الخارجة عن الإنسان أى التى تصيبه بدون تفريط أو افراط منه فانها تزول بذاتها . أما الاستغناء عن القضاة فلأن العلاقات بين أبناء البلد يكون أساسها المحبة فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء . ثم أن الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن بلوغ الفرد إليه من مراتب الكمال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون الى الأمور

أدق نظر ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين لأن الفرد يكون عالماً بما يجوز وما لا يجوز كذلك تخلص الأعمال من الخطأ والهذر والخلل فتصفو الطباع وتكرم الأخلاق بحيث لا تكون بالناس حاجة الى طب النفوس وهو ما لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه مثل الارستوقراطية والاوليجارقية والديموقراطية والمونارقية

فالمتوحدون فى حكومة غير كاملة ينبغى لهم أن يعيشوا كأنهم أفراد فى حكومة كاملة فهم كالنبات الذى ينمو بذاته وبالطبيعة بين ظهرانى أمثالهم الذين هم كالنبات الذى ينمو نمواً صناعياً .

يقول ابن باجه وغايتنا من هذا الكتاب أن نشرح تدبير تلك النباتات التى ينبغى لها أن تسترشد بقواعد الجمهورية الكاملة بحيث لا تحتاج الى أنواع الطب الثلاثة (طب النفس وطب الخلق وطب البدن) لأن الله وحده هو شافيها، والمتوحد قد يكون فرداً أو جماعة ما لم تتبع الأمة بأسرها خطتهم وطريقهم لأنهم يكونون متميزين عن البقية بالسعى الى الكمال وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم المتصوفون اسم الغرباء لأنهم بما فطروا عليه من الفضائل وما اكتسبوه من الحكمة غرباء فى أوطانهم يشذ عنهم الأهل وينأى عنهم الأصدقاء، ثم أنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذى هم فيه الى الجمهورية الكاملة التى هى لهم بمثابة الوطن والمستقر .

ملحوظة — راجع ما كتبناه عن الفارابى فانه فى السيرة الفاضلة ذكر مثل هذا القول فى كلامه على خلاصة المنورين من الخاصة (Les amės bien nées.)

الفصل الثانى

شرع ابن باجه فى الكلام على أعمال الإنسان ، ففصل أنواعها للتمييز بين الأعمال التى تنتهى به الى غرض، وبين الأعمال الإنسانية المحضة فقال : أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتى بين الحيوان والنبات والتى بين النبات والمعادن الجامدة . أما الأعمال البشرية المحضة والخاصة بالإنسان دون سواه فهى الناشئة عن الإرادة المطلقة أى عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة فى البشر ثبوتها فى الحيوان ، فلو أن رجلاً كسر

حجراً لأنه جرح به فانه يعمل عملاً حيوانياً ، أما من يكسر حجراً لئلا يجرح به سواه فعمله هذا يعد عملاً إنسانياً ، ومن يأكل خيار شنبر لينقي بدنه بحيث لا يكون الطعم اللذيذ الذي يستوعبه إلاّ عارضاً إنما يأتي عملاً إنسانياً بغايته ، حيوانياً عرضاً .

وزبدة القول هي أن العمل الحيواني تدفعنا إليه الغريزة الثابتة في الروح الحيواني . أما العمل الإنساني فيدفعنا إليه الرأي أو الاعتقاد بقطع النظر عما اذا كان الفكر مسبوقاً أو غير مسبوق في الوقت ذاته بمؤثر غريزي . وأغلب أعمال البشر الداخلة في نطاق الأنواع الأربعة التي سبق الكلام عليها مركبة من عناصر حيوانية وأخرى انسانية ويندر أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الاطلاق إنما يغلب أن تكون إنسانية وهذا ما ينبغي للمتوحد . ومن لا يعمل ألاّ متأثراً بالفكر والعدل بدون إكتراث للروح الحيواني فعمله جدير بأن يسمى عملاً إلهياً لا إنسانياً وهو موضع عنايتنا في هذه الرسالة وينبغي لمن يرمي الى هذا المقصد أن يسمو بفضائله بحيث اذا عزمت النفس العاقلة على إنجاز شيء إنقاد إليها الروح الحيواني دون أن يخالفها ما دام الفكر يريد ذلك وبذلك يصل الروح الحيواني ذاته الى فضائل الخلق لأن تلك الفضائل إنما هي « ابراز الوجود للروح الحيواني »

لهذا ينبغي للمتوحد أن يتميز بالفضائل . هذه هي القاعدة الأولى لتدبير المتوحد لأنه ان لم يتميز في تلك الصفات وكانت النفس الحيوانية تضع له عقبات في وقت العمل تكون هذه ناقصة وبدون غاية وان لم تكن كذلك يضجر المتوحد بسرعة ويجد صعوبة . وفي الواقع أنهُ من طبيعة النفس الحيوانية أن تطيع النفس العاقلة ما عدا حال الرجل الذي ليس في حاله الطبيعية كما هي حال الرجل ذي الطباع المتقلبة غير الثابتة أو الرجل الذي ينقاد للغضب

وهذا الرجل الذي تفوز لديه النفس الحيوانية على النفس العاقلة بحيث ينقاد الى شهواته ، والذي يحارب فكره ويخالفه هذا وان كان انساناً فهو يتبع الطبيعة الحيوانية ولا يعرف طريق الهدى من الضلال ، أقول ان الحيوان أفضل منه لأن الحيوان يطيع طبيعته الذاتية وفي الواقع يمكننا أن ندعو حيواناً بالمعنى المطلق ذاك الذي يملك

الفكر الإنسانى الذى يمكنه من أن يحسن الفعل وهو مع ذلك لا يحسن لأنه حينئذ لا يكون انسانًا ، والحيوان أرقى منه بل هو حيوان على الاطلاق لأنه مع وقوفه بذكائه على المعلومات وتمييز الخير من الشر تراه يتبع طبيعة الحيوان .

فى مثل هذه الأحوال يكون العقل البشرى وسيلة لزيادة الشر أى عند ما يزعم علمه بالخير تتغلب الطبيعة الحيوانية على الذكاء ، ومثل الذكاء كمثل الغذاء الطيب الفاخر يعطى لبدن معتل و يقول بقراط : « ان هذا الغذاء يزيد الداء » . أن سقوط الجماد يتم بالطبيعة والصعود يتم بمجهود ولا شك فى أن هذه الأعمال تتم للضرورة ولا يوجد للجماد حرية القصد . ولا يمكننا أن نمتنع عنها لأن الحركة فى مثل هذا العمل لا تأتى منا . كذلك العمل الحيوانى فى النفس الغذائى والمعيد القوى والمزيد يتم بدون قصد أى انه يتم بالطبيعة ، وحيث أنه يصدر عنا ففى قوتنا أن تقف ذاتنا وأن نمتنع عنه . أما العمل الانسانى فهو يصدر على الدوام عن قوتنا و بقصد منها ولذا فى قوتنا أن نمتنع عند ما نريد . وينتج من هذا أن النهايات أو العلل النهائية لا تعين ولا تحدد إلاّ بالأعمال الإنسانية

الفصل الثالث

ثم دخل الفيلسوف فى الكلام على الأعراض العقلية وأنواعها ليوضح آخر غايات المتوحد . فبدأ ببيان أعمال الرجل الانسانية وانها تصدر عن القوة العاقلة وان هذه القوة موجودة لقصد أو لغاية وهذه الغاية هى النوع الثانى من الأعراض العقلية

أن كلمة « العقل » يستعملها العامة استعمال كلمة النفس و يستعملها الفلاسفة كمترادف و بعض الأحيان يقصدون بذلك الحرارة الطبيعية التى هى أول عناصر النفس ، لأجل هذا يقول الأطباء أن الأرواح على ثلاثة أنواع الروح الطبيعية والروح العاقلة والروح المحركة و يقصدون بذلك النفس لا من حيث هى نفس على الاطلاق انما من حيث هى قوة محركة ، وفى هذا المعنى تكون كلمة عقل ونفس مترادفتان . وكلمة روح تطلق خاصة على الروح ذات الدرجة الثانيـــة أى الروح العاقلة أو الحيوية ، و بعض الأحيان هم

يقصدون بكلمة روح المواد الجامدة المنفصلة التى تحرك مواداً أخرى والتى ليست أجساماً انما هى أعراض للأجسام . ومع ذلك فان الفلاسفة لا يطلقون على هذه المواد كلمة روح كما هى عادة لغويى العرب . انما يقولون غالباً « روحانى » كلمة مركبة ومشتقة من روح كما تشتق كلمة جسمانى من جسم ، ونفسانى من نفس . وكلما بعدت مادة عن الجسمانية كلما وجب أن تطلق عليها كلمة روحانى . لذا كان العقل الفعّال أحق المواد بهذه التسمية وكذلك المواد التى تحرك الأجرام والدوائر الفلكية .

ان الأعراض الروحانية أربعة أنواع مختلفة الأول الأجسام الفلكية أو النجوم الثانى العقل العام والعقل الصادر والثالث العقل الهيولانى أو المبادى أى الأعراض المعقولة أو الأفكار العقلية القائمة بالأشياء . والرابع الأفكار التى توجد فى قوى النفس أو فى الذوق العادى أى فى الخيال وفى الذاكرة .

أما النوع الأول فلا علاقة له على الاطلاق بالمادة . والثانى ليس فى ذاته هيولانياً إنما له علاقة بالمادة لأنه يكمل الأشكال الهيولانية كالعقل الصادر الذى يعمل الأشكال كالعقل الفعال . أما النوع الثالث فهو فى علاقة مباشرة مع المادة ويسمونه هيولانياً لأنه يشمل الأشياء المادية المعقولة أى التى ليست روحانية بروحها ، لها وجودها فى المادة وخارجة عن الجسمانية . وهى بعض الأشكال التى تبقى فى قوة النفس العاقلة عند ما تنتهى العلاقة الخاصة التى بين القوة العاقلة والشىء المفرد ، لأنه مادامت هذه العلاقة تبقى القوة العاقلة متأثرة بأثر جسمانى تجعل العلاقة جسمانية فلما تنتهى الجسمانية وتنتهى العلاقة وتصير القوة العقلية روحانية لا تحفظ إلاّ العلاقة العامة أى العلاقة التى تربطها بسائر الأفراد . والنوع الرابع متوسط بين المعقولات الهيولانية وبين الأعراض المادية المحضة .

الفصل الرابع

توجد أعمال ليس لها غاية سوى الشكل البدنى كالشرب والأكل واللبس والسكن . وهذه الأعمال لا غاية لها إلاّ التمتع المادى وغايتها إتمام الشكل الجسمانى ولا ينبغى اهمالها.

ثم أعمال غايتها الأشكال الروحانية الخاصة وهي تختلف باختلاف طبيعة الأشياء التي تقصد اليها نبلاً وخسة (ا) مثل ذلك غرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الظاهر وهم يهملون الملابس الباطنية ، ان اللذة التي تعود عليهم ليست شهوانية إنما هي راجعة الى حاسة باطنية فيها شيء روحاني (ب) الأعمال الموجهة نحو العرض الروحاني الكامن في الخيال كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب (حـ) الأعمال التي غايتها التسلية والسرور كاجتماع الأحباب والألعاب وعلاقات الرجل بالمرأة لغير التناسل والترفه في السكن و إقتناء الأثاث والبلاغة والشعر (ى) الأعمال التي غايتها التكمل في العقل والفكر كأن يدرس رجل علماً لذاته ليكمل عقله لا ليعود عليه بنفع مادي أو كأن يعمل عمل كرم أو شرف بدون انتظار نتيجة مقصودة أو منفعة كل هذه الأعمال ينبغي أن تتم لذاتها وأن لا تكون لها غاية أخرى سوى تكميل الشكل الروحاني للانسان . ومع ذلك يوجد أشخاص يقصدون بهذه الأعمال الشهرة والمجد و يظنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور ، والعرب يعلقون على الذكر أهمية كبرى و يقول شاعرهم : الذكر للانسان عمر ثان

الأعمال التي يقصد بها الأشكال الروحانيـــة العامة وهي أكمل أعمال الرجل والأعراض المقصودة هنا هي متوسطة بين الأعمال السابقة التي هي ممتزجة بالجسمانية والروحانية المطلقة وهي الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة أو غاية المتوحد الكبرى

الفصل الخامس

بعد أن قسم الأعمال الإنسانية تبعاً للأعراض المقصودة بها أخذ الحكيم يعين غايات هذه الأعمال لكل شكل خاصة فقال إن الأغراض على ثلاثة أقسام :

أغراض متعلقة إما بالأعراض الجسمانية واما بالأعراض الروحانيـــة الخاصة واما بالأعراض الروحانية العامة . أما الأعمال الجسمانية المحضة التي يشترك فيها الإنسان والحيوان فلا محل لها هنا .

أما الروحانية العامة فهى تحرك الإنسان الى الصفات الخلقية والعقلية وان بعض أخلاق الإنسان توجد أيضاً فى الحيوان كالشجاعة فى الأسد والعجب فى الطاووس والتيقظ فى الكلب . ولكن هذه الصفات ليست خاصة ببعض الأفراد من النوع إنما هى صفات غريزية راكزة فى كل الجنس ولا توجد فردية إلاّ فى الإنسان فكل الكلاب يقظة ولكن اليقظين من الرجال قليل ، ولذا فهى تسمى فى الرجال فضائل اذا استعملها الرجال بمقدار معتدل وعلى الدوام كلما اقتضتها الحال

أما الصفات العقلية فتكوّن فى الأعراض الروحانية الإنسانية قسماً خاصاً ليس له بالصفات الأخرى علاقة . فان الأعمال العقلية والعلوم فى حقيقتها كلها كمالات مطلقة تعطى للإنسان الوجود الحقيقى التام ، أما العرض الروحانى الفردى فيعطى وجوداً محدود الزمن مثل العرض الروحانى الذى ينتج عن الشهرة فانه ليس بينه وبين ذاك الذى يحصل عليه بواسطة الصفات العقلية مقارنة

.أن من يقتصر على الأعراض الجسمانية يضع نفسه فى صفوف الحيوان كذلك يكون إهمال الوجود الجسمانى ضد الطبيعة وهذا لا يباح إلاّ فى بعض الظروف المستثناة حيث يكون احتقار الحياة فرضاً على الإنسان مثل وجوب موت الإنسان فى سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين ولا يمكن لأى رجل مادى أن يصل الى السعادة إنما لا يصل الرجل الى السعادة إلاّ اذا كان روحانياً محضاً وإلاهياً حقيقة أن الرجل الروحانى ينبغى له أن يعمل أعمالاً جسمانية للضرورة لا لذاتها ، أما الأعمال الروحانية فيعملها لذاتها ، كذلك ينبغى للفيلسوف أن يعمل أعمالاً روحانية كثيرة بدون أن يكون فعلها لذاتها . أما المعقولة فهو يعملها لذاتها . فلا يتناول من الأعمال الجسمانية إلاّ ما كان أداة فى مد أجله ولن يقدم الشىء الجسمانى مطلقاً على الروحانى ولا يأخذ من أرفع درجات الروحانى إلاّ ما كان ضروريا للمعقول ثم يتعلق فى النهاية بالمعقول المطلق لأنه بواسطة الجسمانى يكون مخلوقاً انسانياً وبالروحانى يكون مخلوقاً أرفع وبالمعقول يصير مخلوقاً سامياً إلهيا . فالفيلسوف هو بطبيعة الحال انساناً سامياً إلهيا ، على شرط أن يختار فى كل نوع من

الأعمال ما كان أرفعها وأن يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أسمى ما فى كل واحد منهم من الصفات وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها مجداً. فاذا وصل الى الغرض النهائى أى عند ما يفقه العقول البسيطة فى كل معانيها ، والمواد المنفصلة ، يصير واحداً منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهيا . فتبعد عنه صفات الجسمانية الغير الكاملة كذلك الصفات الروحانية السامية ويجدر أن يكون له صفة الإلهى بدون أن يكون به شيء جسمانى أو روحانى . كل هذه هى صفات المتوحد ابن الجمهورية الكاملة .

الفصل السادس

الأعراض الروحانية الفردية على أربعة أنواع : النوع الأول هوالعامى ومقره الحواس أو الاحساس ، والنوع الثانى فى الطبيعة أو الشهوة ، لأن من به ظمأ يجد فى ذاته عرضاً روحانياً يدفعه للبحث عن الماء ومن به جوع يجده لأجل البحث عن الغذاء ، وعلى العموم كل من يشتهى مدفوع للبحث عما يشتهى بعرض روحانى ، وهـذا العرض الصادر عن الطبيعة لا ينصب على جسم خاص لأن من به ظمأ لا يتطلب نوعاً خاصاً من الماء انما يطلب ماء ما من الجنس الذى يشتهيه . النوع الثالث هوالعرض الروحانى الذى ينشأ عن الفكر أو العرض الذى يصدر عن التأمل أو الدليل والايضاح

والنوع الرابع يشمل الاعراض التى تولد بواسطة تأثير العقل الفعّال بدون تعضيد الفكر أو الدليل ، وفى هذا النوع يدخل الوحى النبوى ، والأحلام الصادقة التى هى صادقة بالضرورة ، وليست صادقه بالمصادفة . والنوعان الأولان مشتركان بين الانسان والحيوان والأعراض الضرورية للحيوان لكماله الطبيعى تعطيها الطبيعة لكل الحيوانات ، ولكن توجد أعراض تعطيهـا الطبيعة تكرماً ولا توجد الا فى بعض الحيوانات . وهذه الحال قاصرة على الحيوانات التى ليس لها دم كالنحل والنمل. والنوعان الأخيران من الأعراض الروحانية خاصان بالانسان وهما وسط بين الاعراض الروحانية الفردية والأعراض المعقولة لأنهما ليسا أعراضاً فردية لأجل الأجسام ولا أعراضاً

روحانية فردية كالأعراض الحساسة وليسا خالصين عن المادة بالمرة حتى يصح وصفهما بالعموم كالاعراض المعقولة ومن الممكن للمراقب أن يعرف من حدة النظر درجة الروحانية والذكاء التي وصل اليها الانسان

الفصل السابع

لا ينبغي للمتوحد أن يعمل لأجل الأعراض الروحانية لذاتها لأنها ليست نهايته وان كانت وسيلة للوصول الى الغاية القصوى وينبغى له أن لا يخالط الذين لا يملكون الا تلك الأعراض الروحانية لأنهم قد يتركون فى نفسه آثاراً تعوقه عن الوصول الى السعادة الأبدية

ولنفترض الآن ان رجلاً فاضلاً بالمرة كالمهدى وآخر فاجراً كأبى دلامة كل واحد منهما يملك العرض الخاص بالآخر . وكل عرض روحانى محرك للجسم الذى يوجد العرض بهِ . فعرض أبى دلامة يحمل المهدى على السرور والهذر تبعاً لإدراك الأول للرذائل وعرض المهدى يحمل أبا دلامة على التواضع والحياء . لأن أبا دلامة يذل بإدراك الطبيعة السامية التى هى طبيعة المهدى وبعرضها الشريف . ومن المحقق ان التواضع والحياء هما من الصفات التى هى أرقى من الخفة والباطل فحينئذ بعرض الرجل الراقى أى بإدراك هذا العرض يمكن للرجل المنحط أن يشرف ويرتقى وكذلك بعرض الرجل المنحط يمكن سقوط الرجل الراقى . فينبغى علينا والأمر كذلك أن نتوحد وبهذه الوسيلة ينفى أخس الناس نفسه ويعلن عن مجد الرجل السامى والسامى يخلص من التأثير الذى يمكن أن يتلقاه من الخسيس ولا يفكر إلاَّ فى الوحدة وكذلك يجد كل واحد من كان قريباً منه إلى جانبه . وهكذا المتوحد سيبقى نقياً من الاختلاط بالناس . لأن من واجبه أن لا يرتبط بالرجل المادى ولا بالرجل الذى ليس له غاية إلاَّ الروحانى المطلق . وواجبه أن يرتبط بأهل العلم وحيث ان أهل العلم لا يوجدون فى كل مكان فينبغى للمتوحد أن يبتعد عن الناس على قدر الإمكان وأن لا يمتزج

بهم إلاّ لأجل الضروريات ، ينبغي له أن يبتعد عنهم لأنهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ولا يسمع لغطهم لأجل أن لا يحتاج لتكذيب أكاذيبهم وان لا يقضى وقته فى بغضهم وفى الحكم عليهم وهم أعداء الله . والأفضل للمتوحد أن لا يقضى وقته فى الحكم على الناس الذين يعيش بينهم انما يعطى نفسه لتعليمه الإلهى وأن يلقى بعيداً عنه ذلك العبء الثقيل وأن يكمل نفسه وأن يضىء لمن حوله كالنور وفى السر يعطى نفسه لتعلم علم الخالق كما لو كان ذلك أمراً معيباً وبذلك يكمل نفسه فى العلم وفى الدين الذى يرتضيه له أو يذهب الى الأماكن التى يوجد فيها العلماء فيرتبط بهم وبالمتقدمين فى السن الممتازين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم وبفضائلهم العقليـة ، وأن يجتنب الشبان القليلى الخبرة ، وان مانقوله هنا لا يناقض العلوم السياسية التى تقول بأن مجانبة الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التى تقول بأن الانسان مدنى بالطبع لأن هذين المبدأين صحيحان نظرياً حال تملك الرجال كالاتهم الطبيعية ولكن قد يحدث أن يكون الخير فى الابتعاد عن المجتمع فان اللحوم والنبيذ أغذية نافعة للإنسان كما ان الأفيون والحنظل قاتلان ومع ذلك فإنه يحدث أن هذين الأخيرين يكونان فى بعض الأحيان نافعان والغذاء العادى الطبيعى قد يحدث أن يكون قاتلاً . ولكن هذا نادر ولا يحدث إلاّ مصادفة وهذا أيضاً ينطبق على تدبير النفوس .

الفصل الثامن

. أن غاية المتوحد النهائية هى فى الأعراض المعقولة والأعمال التى تؤدى إليها كلها فى حيز العقل ولا يصل المتوحد الى تلك الأعراض إلاّ بالتأمل والدرس وهذه الأعراض لها فى ذاتها تأكيد لوجودها وهى بعبارة أخرى أفكار الأفكار وأرقاها العقل المكتسب الصادر عن العقل الفعّال الذى بواسطته يتوصل الإنسان لأن يفهم ذاته كوجود عقلى

ثم أسهب ابن باجه فى الكلام على العقل المكتسب وطريقة الوصول الى فهم ذاته ، ثم قال « أن العقل الفعّال لا ينقسم أى لا يتجزأ وحيث أن الأعراض الخاصة به جميعاً ليست فيه إلاّ واحدة أو على الأقل كل أرواحها هى أشياء لا تتجزأ أى أن كل

عرض خاص يوجد فيه أى فى العقل الفعّال كوحدة ، فعلم هذا العقل المنفصل كذلك واحد وأن كانت أغراضه متعددة كتعدد الأنواع . و إذا كانت الأعراض التى تصدر عنه متعددة فما ذلك إلاّ لأنها تظهر فى مواد مختلفة . وفى الواقع أن الأعراض الموجودة فى بعض المواد هى فى العقل الفعّال عرض واحد وليس المقصود من ذلك أنها كانت بالمعنى بعد أن كانت فى المواد كما يحدث هذا لأجل العقل فى الفعل . وليس هناك ما يعوق العقل فى الفعل عن عمل مجهود لتقريب هذه الأعراض المنفصلة منه الى أن يصل الى الإدراك المعقول أو العقل المكتسب ، لأجل هذا كان الإنسان بروحهِ أقرب الموجودات للعقل الفعّال وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن أن يعطى ما تعطيه العقول الأخرى أى الحركة لأجل أن يتأمل فى ذاته وعند ذلك يصل الى الإدراك المعقول الحقيقى أى احساس المخلوق الذى بطبيعته هو عقل يعمل بدون أن يحتاج حالاً أو سابقًا الى شىء يخرجه من حالة القوة . هذا هو إدراك العقل المنفصل أى العقل الفعّال كما يدرك ذاته وهذا هو آخر الحركات »

ويرى القارىء مما تقدم أن ابن باجه لا يوضح بجلاء الطريق التى تتم بها تلك الحركة العظمى وكيف يتم الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الفعّال العام ، وقد رأينا فى رسالة الوداع أنهُ مضطر الى إدخال قوة فوق الطبيعة لإتمام هذا الاتصال ، ثم لنذكر أن الكتاب الذى فرغنا من تلخيصه قد وجده ابن رشد غامضًا ، وقد وضعهُ ابن طفيل بين الكتب التى لم يتمها ابن باجه ووصفها بأنها مجزومة من أواخرها . ولكن الذى تهمنا معرفته هو أن ابن باجه أعطى للفلسفة العربية فى الأندلس حركة ضد الميول التصوفية التى ابتدعها الغزالى وقال ابن باجه : إن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان الى فهم ذاته وفهم العقل الفعّال كما أوضح ذلك فى رسالة الوداع وكما علمنا ابن طفيل وبذا اختط السبيل الذى سار عليه ابن رشد

﴿ ايضاح لفلسفة ابن باجه ﴾

١ - تحريف اسمه واضطهاده

يطلق عليه بعض الافرنج اسم (Avenpace) وبعضهم (Avimpace) وهى محرفة عن ابن باجه كما حرفوا (Avicenna) عن ابن سينا و (Averroes) عن ابن رشد وقد ولد فى أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفى فى أوائل السادس (٥٣٣ ه) ومات هذا الفيلسوف شاباً فى مقتبل العمر ولا نعلم الشأو الذى كان يبلغه لو مد فى أجله حتى كمال مواهبه الفطرية .

على أن حياته مع قصرها كانت مثالا لحياة الفيلسوف فقد بلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات ولكنه نجا من بطشهم . وكان هذا الاضطهاد بسبب فكره وما نسبوه اليه من الخروج عن حدود العقائد الدينية . فكان سابقاً لابن رشد فى تلك المحن التى سببتها جهالة السوقة والمتنطعين .

٢ - تلاميذه ومكان قبره

كان من جملة تلاميذ أبى بكر محمد بن يحيي بن الصائغ القاضى أبو الوليد محمد بن رشد ومن جملتهم ابوالحسن على بن عبد العزيز بن الامام الغرناطى وكان كاتباً فاضلا متميزاً فى العلوم والآداب وقد صحب أستاذه ابن باجه مدة ودرس معه واشتغل عليه وحضر وفاة ابن باجه ودفنه فى فاس سنة ٥٣٣ ه . وعندنا شهادة القاضى أبى مروان الاشبيلى بأنه رأى قبر ابن باجه بمدينة فاس بجوار قبر أبى بكر بن العربى الفقيه . أما ابوالحسن على تلميذ ابن باجه فقد نزح عن المغرب وتوفى بقوص بصعيد مصر فى النصف الثانى من القرن السادس للهجرة .

٣ - أحد تلاميذه يصف علمه وذكاءه

نقل أبو الحسن بن على بن الامام الغرناطى تلميذ ابن باجه مجموعاً من أقوال ابن باجه وهو ما يطلق عليه الفرنسيون لفظ (Cours) وكتب فى صدره مقدمة جاء فيها :

« هذا مجموع ما قيد من أقوال أبى بكر بن الصائغ رحمه الله فى العلوم الفلسفية . وكان فى ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعانى الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك فى زمانه . فان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من عهد

« الحكم » وهو الخليفة الذى استجلبها وهو مستجلب غرائب ما صنف بالمشرق . ونقل من كتب الأوائل وغيرها (نضر الله وجهه) ، وتردد النظر فى تلك الكتب فما انتهج فيها الناظر قبل ابن باجة سبيلا . وما تقيد عن الناظرين فى تلك الكتب قبل ابن باجه الاضلالات وتبديل كما تبدد عن ابن حزم الاشبيلى . وكان من أجل نظار زمانه وأكثرهم لمن تقدم على اثبات شىء من خواطره وكان أحسن منـــه نظراً واثقب لنفسه تمييزاً .

وانما انتهجت سبل النظر فى هذه العلوم بهذا الحبر وبما لك ابن وهيب الاشبيلى فانهما كانا متعاصرين غير أن مالكا لم يقيد عنه الا قليل نزر فى أول الصناعة الذهنية (المعقولات) ثم اضرب الرجل عن النظر ظاهراً فى هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات فى دمه لسببها ، ولقصده الغلبة فى جميع محاوراته فى فوز المعارف »

وظاهر من هذه النبذة أن المطالبات فى دم ابن وهيب الاشبيلى (الاضطهادات) لم تكن بسبب اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفية فقط بل كانت بسبب خلقه فقد كان يقصد الغلبة فى جميع محاوراته فى فوز المعارف وربما كان هـذا السبب الثانى ادعى الى الاضطهاد والى غيظ العوام منه وحملتهم عليه . على أن ابن وهيب لم يكن فيلسوفاً بحق وذلك لأنه لم تكن تلوح على أقواله ضياء هذه المعارف الفلسفية ولا قيد فيها باطناً شيئاً عثر عليه بعد موته . ثم أن ابن وهيب أعرض عن الفلسفة وأقبل على العلوم الشرعية فظهر فيها .

أما ابن باجة فقد نهضت به فطرته الفائقة ولم يهجر النظر والاستنتاج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته فى نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرف به زمنه

٤ – العلوم التى اتقنها ابن باجه

لقد أثبت ابن باجة فى الصناعة الذهنية (المعقولات) وفى أجزاء العلم الطبيعى ما يدل على حصول هاتين الصناعتين فى نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستولى على أمرها والمتمكن منها غاية التمكن .

وله تعاليق فى الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته فى هذا الفن .

وأما العلم الالهى فلم يوجد فى تعاليقه شىء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا نزعات تستقرأ وتستنتج من قوله فى رسالة الوداع التى سبق ذكرها واتصال الانسان بالعقل الفعال واشارات مبعثرة فى أثناء أقاويله لـكنها فى غاية القوة والدلالة على نزوعه فى ذلك العلم

الشريف الذى هو غاية العلوم ومنتهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له ومن المستحيل أن ينزع فى التوطئات وتنفصل له أنواع الوجود على كالها ويكون مقصراً فى العلم الذى هو الغاية واليه كان التشوق بالطبع لكل ذى فطرة بارعة وذى موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات الى النور كما كان ابن باجه رحمه الله .

٥ – المقارنة بينه وبين أكابر فلاسفة المشرق

وقد وردت فى صدر المجموع الذى نقله أبو الحسن على بن عبد العزيز أقوال لابن باجه فى الغاية الانسانية على نهاية من الايجاز ولكنها تعرب عما سبقت الاشارة اليه من سعة ادراك ابن باجه فى العلم الالهى وفيما قبله من العلوم الموطئة ويظن المؤرخون أن ابن باجه قد دوّن وعلق فى العلم الالهى ما لم يعثروا عليه . ويشبه أنه لم يكن بعد أبى نصر الفارابى مثله فى الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم فانه اذا قرنت أقاويله فيها وعورضت بأقاويل ابن سينا والغزالى وهما اللذان فتح عليهما بعد ابى نصر بالمشرق فى فهم تلك العلوم ودونا فيها بان لك الرجحان فى أقاويل ابن باجه وفى حسن فهمه لاقاويل ارسطو والثلاثة أئمة دون ريب وقد أتوا بما جاء به من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكريم .

٦ – بيان لمؤلفات ابن باجه

(١) شرح كتاب السماع الطبيعى لارسطوطاليس
(٢) قول على بعض كتاب الآثار العلوية لارسطوطاليس
(٣) قول على بعض كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس
(٤) قول على بعض المقالات الاخيرة من كتاب الحيوان لارسطوطاليس
(٥) كلام على بعض كتاب النبات لارسطوطاليس
(٦) قول ذكر فيه التشوق الطبيعى وماهيته .
(٧) رسالة الوداع وقول يتلوها .
(٨) كتاب اتصال العقل بالانسان
(٩) كتاب تدبير المتوحد
(١٠) تعاليق على كتاب ابى نصر فى الصناعة الذهنية

(١١) فصول قليلة (fratgments) فى السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها

(١٢) كلام فى الامور التى بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .

(١٣) نبذ يسيرة على الهندسة والهيأة

(١٤) رسالة كتب بها الى صديقه ابى جعفر يوسف بن احمد بن حسداى (بعد قدومه الى مصر)

(١٥) تعاليق حكمية وجدت متفرقة

(١٦) جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه

(١٧) كلام على شئ من كتاب الادوية المفردة لجالنيوس

(١٨) كتاب التجربتين على ادوية ابن وافد وقد اشترك معه فى تأليفه ابوالحسن سفيان

(١٩) كتاب اختصار الحاوى للرازى .

(٢٠) كلام فى الغاية الانسانية

(٢١) كلام فى الامور التى بها يمكن الوقوف على العقل الفعال

(٢٢) كلام فى الاسم والمسمى

(٢٣) كلام فى البرهان

(٢٤) كلام فى الاسطقسات

(٢٥) كلام فى الفحص عن النفس النزوعية وكيف هى ولم تنزع وبماذا تنزع .

(٢٦) كلام فى المزاج بما هو طبى

ولم يصلنا من هذه الكتب جميعها سوى كتابين :

(١) مجموعة فى الفلسفة والطب والطبيعيات ومنها نسخة فى برلين وأخرى فى اكسفورد

(٢) رسالة الوداع مفسرة بالعبرانية

٦ — ابن طفيل

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى ، أحد أكابر حكماء العرب بالأندلس ولد فى أوائل القرن الثانى عشر للمسيح (القرن السادس للهجرة) بوادى آش إحدى مدن ولاية غرناطة ، واشتهر بالطب والرياضيات والحكمة والشعر ، شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمناً يسيراً ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير يوسف أبى يعقوب بن عبد المؤمن ، ثانى أمراء أسرة المهدى المتوفى سنة ٥٨٠ ﻫ

ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل علّم الطب فى غرناطة وألف فيه كتابين ، وروى عبد الواحد المراكشى وهو ممن اتصلوا بأولاد ابن طفيل ، أن المودة كانت بين الحكيم والأمير عظيمة جداً ، وانه رأى بنفسه كتباً فى الفلسفة وفى علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف ، وقد انتهز ابن طفيل فرصة تقربه من الأمير فجلب إلى القصر مشاهير حكماء عصره ، وهو الذى قدم إلى الأمير ، حكيم الأندلس ابن رشد وكان الأمير طلب منه يوماً أن يرشده إلى عالم خبير بمؤلفات أرسطو ليطلب إليه تفسيرها وتحليلها تحليلاً جلياً فطلب ابن طفيل إلى ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن انجازه بكبر سنه فلبى ابن رشد هذا الطلب وقام بتحليل كتب أرسطو.

وقد توفى ابن طفيل فى مراكش عام ١١٨٥ وسار المنصور فى جنازته

ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا كتاب واحد هو كتاب « حى بن يقظان » وذكر كازيرى كتاباً اسمه «أسرار الحكمة المشرقية» وهو كتاب «حى بن يقظان» نفسه وذكر ابن أبى أصيبعة فى ترجمة ابن رشد ، أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتاباً «فى البقع المسكونة والغير المسكونة » وقال ابن رشد أيضاً فى الإلهيات (الكتاب الثانى عشر) أنه كانت لابن طفيل آراء ثمينة فى الأجرام الداخلة والخارجة .

وهذا يدل على أنه كان لابن طفيل علم واسع بالفلك ، وذكر ابو اسحق البتروجى الفلكى الشهير فى مقدمة كتابه فى الفلك وهو الذى أراد أن يستبدل نظريات بطليموس به

« تعلم يا أخى أن استاذنا القاضى أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكى لتلك الحركات ، كان يتبعه غير النظام الذى اتبعه بطليموس، وانه فى غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة وان نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع فى الخطأ ووعدنا بالتأليف فى هذا الباب ولا عجب فان علمه غنى عن الاطناب »

أما الكتاب الوحيد الذى يثبت فضل ابن طفيل فهو الذى يتضمن فلسفة وقته فى شكل قصة خيالية.

ويظهر من هذا الكتاب أن ابن طفيل كان من الاشراقيين ، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء وقته وهى علاقة النفس البشرية بالعقل الأول ، فانه لم يقنع برأى الغزالى الذى اكتفى فى الاتصال بالتصوف انما اتبع رأى ابن باجه وأظهر نموالفكر الانسانى درجة فدرجة فى شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدرانها ، واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئاً وقد نما عقله فى الانفراد المطلق بذاته وتنبه فكره بقوته و بدافع من العقل الفعّال فأحاط بفهم أسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية : هذا ما أراده ابن طفيل من كتابه «حي بن يقظان » ، وسيأتى الكلام عليه عند تحليل فلسفته

فكان ابن طفيل فلكياً ، رياضياً وطبيباً وشاعراً ، ناثراً رشيق الأسلوب رقيق العبارة. والفضل فى إظهـار مواهبه والاحتفاظ بها إلى الأمير يوسف بن عبد المؤمن ، فقد كان عبد المؤمن عهد فى حياته إلى أكبر أولاده وهو محمد بالامارة وبايعه الناس وكتب ببيعته إلى البلاد ، فلما مات عبد المؤمن لم يتم لابنه محمد الأمر وخُلع . وكان الذى سعى فى خلعه أخواه يوسف وعمر ابنا عبد المؤمن . ولما تم خلعه دار الأمر بين الأخوين المذكورين وهما من نجباء أولاد عبد المؤمن ومن ذوى الرأى فتأخر منهما أبو حفص عمر وأسلم الأمر إلى أخيه يوسف وهو أبو يعقوب يوسف بن أبى محمد عبد المؤمن بن على القيسى الكومى صاحب المغرب فبايعه الناس واتفقت عليه الكلمة .

كان الأمير يوسف المذكور أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها

فى الجاهلية والاسلام . وقد صرف عنايته إلى ذلك ولقىَ فضلاء أشبيلية أيام ولايته ويُقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه ثم طمح إلى علم الحكمة و بدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً .

وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيل وكان متحققاً بجميع أجزاء الحكمة ، قرأ على جماعة من أهلها ، ويحسب ابن خلكان فى ج ٢ ص ٣٧٤ أن أبا بكر بن الصائغ وهو المعروف بابن باجه السابقة ترجمته فى هـذا الكتاب كان من أساتذة ابن الطفيل وهذا غير صحيح ، بنص صريح من قول ابن الطفيل نفسه فى كتبه سيأتى ذكره ص ١٠١ وكان ابن الطفيل حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مفنناً ، ولم يزل يجمع إليه العلماء فى كل فن من جميع الأقطار ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد كما سيأتى ذكره بالتفصيل فى ترجمة ابن رشد

جعل ابن طفيل فلسفته فى شكل جواب على سؤال توجه اليه من أحد اخوانه وهذا بالطبع تقليد لابن سينا والغزالى قال :

«سألت أيها الكريم الأخ الصفى الحميم، منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدَك السعدَ السرمدىّ ، أن أبثّ اليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية ، التى ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو على بن سينا . فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها

وصف الحال التى شعر بها ابن طفيل

ولقد حرك منى سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بى والحمد لله الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل ، وانتهى بى إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنه من طور غير طورها ، وعالم غير عالمها . غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل اليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفى سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط ، والمرح والانبساط ما يحمله على

البوح بها مجملة دون تفصيل ، وان كان ممن لم تحذقه العلوم ، قال فيها بغير تحصيل ، حتى أن بعضهم قال فى هذه الحال : س . ب . ح . ا . ن . ى . م . ا . ا . ع . ظ . م . ش . ا . ن . ى ! وقال غيره : ا . ن . ا . ا . ل . ح . ق ! وقال غيره ليس فى الثوب الأ . ا . ل . ل . ه !

وأما الشيخ أبو حامد الغزالى رحمه الله فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال

فكان ما كان مما لست أذكره　　　فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

فلسفة ابن باجه فى رأى ابن طفيل

وانظر إلى قول ابى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه فى صفة الاتصال ، فانه يقول «اذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ظهر عند ذلك انه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة فى رتبة ، وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى فى رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء ، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده» وهذه الرتبة التى أشار اليها أبو بكر ينتهى اليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها . . .

الذى يعنيه ابن طفيل بادراك أهل النظر والطعن فى ابن باجة

الذى نعنيه بادراك أهل النظر هو مايدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر ، ويشترط فى ادراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع النظر بينه و بين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ . وقد عاب أبو بكر ذكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه للقوة الخيالية ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبين . وينبغي أن يقال له

«لا تستحل طعم شيء لم تذق ، ولا تتخطَ رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفى بهذه العدة (الوعد) وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول الى وهران، أو راعى انه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه فى سيرته وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وصرف وجوه الحيل فى اكتسابه (كذا)

ولم يكن فى المتأخرين أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر ابن الصائغ ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه و بث خفايا حكمته . واكثر ما يوجد له من التآليف انما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وان ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلقَ شخصه وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بانه فى مثل درجته فلم نرَ له تأليفاً

نقد فلسفة الفارابى وغيره من المتقدمين

بقلم ابن طفيل

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل الينا حقيقة أمره

وأما ما وصل الينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ، فقد أثبت فى كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ثم صرح فى السياسة المدنية بانها منحلة وصائرة الى العدم وانه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الانسانية وانها انما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار . ثم قال عقب ذلك

كلاماً هذا معناه : « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر ! هذا ما صرح به من سوء معتقده فى النبوة وانها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى ايرادها (راجع ما اوردناه عن هذه المسألة الدقيقة فى صفحة ٤٧ من « ايضاح فلسفة الفارابى بنصوص منها »)

نقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علىّ بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء ، وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه انما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى الفلسفة المشرقية ، ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق وان كان فى كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ الينا عن أرسطو واذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب الشفاء

نقد فلسفة الغزالى

وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضع ويحل فى موضع آخر ويكفر بأشياء ثم يتحللها ثم ان من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت انكارهم لحشر الأجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال فى أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو إعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال فى كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه

من تصفحها وأمعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام . رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه . ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الانسان ونفسه لا يطلع عليه إلاّ من هو شريكه فى إعتقاده ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلاّما يشككك فى إعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً فان من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة » ثم تمثل بهذا البيت :

خـذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به　　فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز واشارة لا ينتفع به إلاّ من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ثم سمعها منه ثانياً أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتفى بأيسر إشارة وقد ذكر فى كتاب « الجواهر » أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وانه ضمنها صريح الحق ولم يصل إلى الأندلس فى علمنا منها شىء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بهـا ، وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هى « كتاب المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها وهـذه الكتب وان كانت فيها إشارات فانها لا تتضمن عظيم زيادة فى الكشف على ما هو مثبوت فى كتبه المشهورة وقد يوجد فى كتاب « المقصد الاسنى » ما هو أغمض مما فى تلك وقد صرح هو بان كتاب « المقصد الاسنى » ليس مضنوناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هى الكتب المضنون بهـا وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع فى آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقعه فى مهواة لامخلص له منها وهو قوله بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين «أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافى الوحدانية المحضة » فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه فى ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ! ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا

تمهيد لفلسفة ابن طفيل

التى أفرغها فى قالب رسالته « أسرار الحكمة المشرقية »

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذى انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلام الغزالى وكلام الشيخ أبى علّى وصرف بعضهما إلى بعض و إضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا هـذا ، ولهج بها قوم من منتحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك غير انا ان ألقينا اليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن تحكم مباديها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدى مجمل هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أنّا نستحق أن يقبل قولنا ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلاّ ما هو أعلى منها إذ هى غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات و إنما نريد أن نحملك على المسالك التى تقدم علينا سلوكنا ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه . وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل و إقبال بالهمة كلها على هذا الفن فان صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشمير فى هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمح إليه بهمتك وكليتك وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الغوائل والآفات وان عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على التشويق والحث على دخول الطريق فانا واصف لك قصة « حي بن يقظان وابسال وسلامان » ففى قصصهم عبرة لأولى الألباب وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

﴿ ايضاح لفلسفة ابن طفيل ﴾

(١)

فلسفة ابن طفيل الباقية لنا موجودة فى كتابه الوحيد الذى سماه « أسرار الحكمة المشرقية » وهو بنفسه رسالة «حى بن يقظان » ويظن الذين اطلعوا عليها ان ابن طفيل استخلصها من فلسفة ابن سينا وهذا خطأ لأنها فلسفة قائمة بذاتها ، وقد فرغنا فيما ترجمنا له من عرض آرائه فى فلسفة الأئمة السابقين كالفارابى والغزالى وابن سينا وابن باجه ورأينا هذا الفيلسوف الأندلسى يختط لنفسه خطة قائمة بذاتها مستقلة عن أفكار الجميع ، وقد مهد لها بتمهيد بليغ أقر فيه بأنه وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهباً وهو أول فيلسوف اسلامى صب فلسفته فى قالب قصصى وجعل بطل قصته شخصاً متوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التى هى أقل منه درجات من جماد ونبات وحيوان الى أن يصل الى نقطة الادراك والاتصال فهذه القصة الخيالية تعد بحق نوعاً من الطوبى العقلية التى قلدها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الافرنج ومفكريهم

(٢)

وقد ذكر هذا الفيلسوف انه علم عن السلف الصالح ان جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء . ولا يخفى ما فى هذا القول من مفارقة بينه و بين تاريخ نشوء الانسان من آدم وحواء فان جميع الأديان اتفقت على ان أصل الانسان من رجل وامرأة خلقهما الله ، ولم يقل أحد من علماء الدين ان الانسان يخلق من الأرض لاعتدال جوها وخصب تربتها ، فهذا القول من ابن طفيل يعد غريباً بوصف كونه حكيما مسلماً نشأ فى القرن السادس للهجرة يقول ابن طفيل بعد أن تكلم على تكون الحرارة بسبب الحركة وملاقاة الأجسام الحارة والاضاءة ، وان بقاع الأرض التى على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤس أهلها سوى مرتين فى العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان وهى فى سائر العام ستة أشهر جنوباً وستة أشهر شمالا منهم ، فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط وأحوالها بسبب ذلك متشابهة . وهذا القول يحتاج الى بيان اكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وانما نبهناك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب ، فنهم (أى من علماء السلف الصالح) من بت الحكم وجزم

القضية بأن حى بن يقظان من جملة من تكون فى تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك :

ثم اندفع ابن طفيل يروى قصة خيالية عن زواج سرى بين يقظان و بين أخت ملك تلك الجزيرة ، وان هذا الزواج السرى أثمر طفلا وضعته أمه فى تابوت والقته فى البحر كما حدث لموسى عليه السلام .

وان الذى كفل الطفل الذى خاله ملك تلك الجزيرة وأبوه يقظان ظبية حنت عليه ورئمت به وألقمته حلمة ثديها وأروته لبناً سائغاً ، وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى .

على أن ابن طفيل لم ترضه تلك القصة فعاد إلى رواية التكوين الطبيعى بغير أم ولا أب فقال : وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فانهم قالوا ان بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافوء وتعادل فى القوى ، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضل بعضاً فى اعتدال المزاج والتهيوء لتكون الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الانسان ، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث للوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ! !

(٣)

ويستمر ابن طفيل فى سرد قصة هذا الطفل الذى هو أشبه الناس بروبنصون كروزو اسلامى أندلسى يتميز عن ذاك الملاح المتوحد بأنه نشأ فريداً لم يعرف بشراً ولم يألف إنساً ولم يقف على شيء من شؤون الحياة المادية والمعنوية . ولم يفت ابن طفيل بعد أن مس مذهب النشوء والارتقاء عن بعد ، ان يلم بمبدإ تنازع البقاء بين الانسان والحيوان فقال : « واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل متنها وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة وعلم أن ليده فضلا كثيراً على أيديها اذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعى » ! !

(٤)

ولما كان ابن طفيل طبيباً وعالماً بالطبيعة والفلك والرياضيات فقد جعل بطل قصته الفلسفية على صورته وصورة من سبقه من الفلاسفة

« فبعد أن ماتت الظبية التى كانت تغذيه بلبنها .تتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فانه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد » .

وكان حى بن يقظان ينازع الحيوان البقاء فى سن سبع سنين . فلما بلغ واحداً وعشرين عاماً كان قطع مرحلتين فى الحياة الأولى اتقانه التشريح ووقوفه على سر الحياة المادية والثانية استعماله بعض الجماد والنبات أدوات للمحاربة والتغلب ، واتخاذه بعض الحيوان بالحيلة أو بالقوة لاخضاع البعض الآخر مما هو فى حاجة الى استخدامه .

هذا ما أردنا ايراده من تلخيص تلك الفلسفة وسنذكر الآن بعض نصوص من قلم ابن طفيل نفسه فى وصف الترقى الروحانى ووصف الطريق التى سلكها حى بن يقظان الى ان وصل الى الغاية التى يرمى اليها ابن طفيل وقد قسمنا موضوع الاقتباس الى ستة اقسام:

القسم الاول : فى كيفية علم حى بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث .

القسم الثانى : فى نظر حى بن يقظان فى الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية .

القسم الثالث : فى ان كمال الذات ولذتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود .

القسم الرابع : فى أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه انما خلق لغاية أخرى .

القسم الخامس : فى ان السعادة والفوز من الشقاء انما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود والواجب الوجود .

القسم السادس : فى الفناء والوصول .

٥ – القسم الأول

فى كيفية علم حى بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث

«فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم انه تتبع الصور التى كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى انها كلها حادثة وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر الى ذوات الصور

فلم ير انها شيء اكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة الى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس ههنا الا جسم وأشياء تحس عنــه بعد ان لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد ان لم تكن ، فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته ولاح له مثل ذلك فى جميع الصورة فتبين له ان الافعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وانما هى لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله (ص) « كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » وفى محكم التنزيل « فلم تقتلوهم ، ولكن الله قتلهم ! وما رميت اذ رميت، ولكن الله رمى! » فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار من جهة المحسوسات»

٦ – القسم الثانى

فى نظر حى بن يقظان فى الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية

« فنظر أولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال أو الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك ، وما كان ابعد عن سمت الرأس الى أحد الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب حتى كانت اصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين احداهما حول القطب الجنوبى وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقدين ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه اولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الاحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى غروبهما معاً وأطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الاوقات فتبين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه ايضاً من انها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها وانها لو كانت حركتها على غــير شكل الكرة لكانت لا محالة فى بعض الاوقات اقرب الى بصره منها فى وقت آخر » .

٧ - القسم الثالث

فى أن كمال الذات ولذتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود

« فلما تبين له ان كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم ، واليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وامامهم عند موته بقوله لأصحابه «هذا وقت يؤخذ منه الله اكبر وأحرم الصلاة» ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض ، فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود كل ساعة كما هو ، الا ان يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم فى بعض أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش ، أو البرد أو الحر ، أو يحتاج الى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة الا بعد جهد ، وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو فى حال الاعراض فيفضى الى الشقاء الدائم وألم الحجاب فساءه حاله ذلك وأعياه الدواء » .

٨ - القسم الرابع

فى أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وأنه انما خلق لغاية أخرى

«قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له انه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه وهو الجسمانى أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير، وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذى به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر ربانى الهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بالة سواه بل وصل اليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلم والمعلوم لا تباين فى شيء من ذلك اذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم »

٩ - القسم الخامس

في أن السعادة والفوز من الشقاء انما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود

« وقد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ثم أنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتماد فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها اذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وانما احتيج الى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ولوكان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثانى فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت اليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا الى الموجود الواجب الوجود والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز ! »

١٠ - القسم السادس

فى الفناء والوصول

« فاصغ الآن بسمع قلبك وأحدق ببصر عقلك الى ما أشير اليه لعلك تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق ! وشرطى عليك أن لا تطلب منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الاوراق فان المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر . فاقول أنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وان حقيقة ذاته هى ذات الحق وان الشىء الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق

ليس شيئاً فى الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها فانه وان نسب الى الجسم الذى ظهر فيه فليس هو فى الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وان زال ذلك الجسم زال نوره وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه ، ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فاذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى

« وتقوى عنده هذا الظن بما كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته فقد كان حصل عنده العلم فحصل عنده الذات وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فاذن هو الذات بعينها وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التى كان يراها أولا كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً وكادت هذه الشبهة ترسخ فى نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته فعلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فان الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام »

٧ — ابن رشد

كلمة افتتاح

يعجب بعض الناس للمشتغلين بدرس آراء الأقدمين . وبحث مناهج المتقدمين . والوقوف على أخبارهم . والأخذ بالصحيح من تراجمهم وسبب هذا العجب ظنهم أن كل قديم قد عفت آثاره . وانقطعت علاقته بهذا الزمن وأهله . فلا فائدة فى تضييع العمر فى التحرى عن العتيق ما دامت الحاجة بالجديد ماسة . والنفع به مؤكداً . وجوابنا على هذا هو : أن البحث فى القديم ضرورى لمعرفة الجديد وتفهمه . وأن حياة الفكر الانسانى منذ فجر الادراك الى آخر الدهر (ان كان لهذا الدهر آخر) سلسلة واحدة متصل أولها بوسطها ووسطها بآخرها . وقد يكون آخرها كأولها !

لأجل هذا اتجه نظرنا الى درس فلاسفة العرب لأنهم عنوا أشد عناية بفلسفة اليونان . وتفرغوا لها . ونقلوها الى لغتهم ، وشرحوها وفسروها ، وعلقوا عليها ووضحوا غامضها وأبانوا مبهمها .

وقد وصلنا لدرس حياة ابن رشد وفلسفته وهو من أكبر وجوه التاريخ . وله ثلاث ميزات ليست لغيره من فلاسفة الاسلام : الأولى أنه أكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الاسلام . والثانية أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة . وهو مؤسس مذهب الفكر الحر فكان له قدر عظيم فى نظر أهل اوروبا فجعلوه فى مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية ولم يبخل عليه ميخائيل انجلو بمكان فى جحيمه الخيالى الذى صوره فى سقف معبد سيكستين بالفاتيكان لا باعتباره مسلماً بل بوصف كونه فيلسوفاً معطلاً كذلك ذكره دانتى فى قصيدته فى النشيد الثالث كما أنه لا يخلو كتاب فلسفى من ذكره وشرح مبدأه .

الميزة الثالثة أنه أندلسى . وللأندلس بذاتها وآفاقها وتاريخها وآثارها مكانة خاصة فى تاريخ العالم . دع عنك ما تستنتجه من قوة تأثير الوسط فى عقل شرقى النزعة والعقيدة غربي النشوء والمنبت .

كان الفلاسفة فى الأزمنة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا فى ظلال الأمراء والملوك . لأن الفلسفة لا تطعم خادمها ولا تكسوه ولا تجرى عليه رزقاً وان كان هو ينفق فى خدمتها عمره وماله ويفقد فى سبيلها حياته وولده وحريته فلم يكن لمحب الحكمة بد من أن يلتمس العيش فى أكناف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها اليه ويحليها باسمه .

ثم أن الفلاسفة كانوا ولا يزالون موضع ارتياب العامة ، وحسد الخاصه . فالعامة ينظرون اليهم بعين الشدة ويسيئون بهم الظنون ، ويتقولون عليهم ، وينسبون اليهم أموراً ان صدق بعضها فمعظمها مختلق أو مبالغ فيه . أما الخاصة ممن لم يبلغوا شأوهم فاما يغارون منهم وإما يحسدونهم على نعمة الحكمة التى هى نقمة على الفلاسفه أنفسهم لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف الى أمير يلجأ اليه كحاجة الغرباء فى بلاد الشرق الى الاحتماء بسفراء الدول الأجنبية

ولا عجب فان الفيلسوف غريب فى وطنه أجنبى بين قربانه وأهله . على أن الالتجاء الى الأمراء والاحتماء بهم لم يكن منقذاً فى كل حال، فقديماً كانت علاقة الفلاسفة بالامراء سبب نكبتهم ومصدر بلواهم وشقوتهم ، وما هذا الا لتقلب الأمراء فى الود وسهولة انقيادهم للقوى من الزعماء أو اضطرارهم لمجاراة تيار الفكر الشائع ، وطاعتهم صوت الخلق وقول الجماعة حتى ولو كان هذا وذلك على خلاف ما يرغبون وعكس ما يضمرون . وهذا الذى وقع لابن رشد فى محنته الأليمة .

أما أحوال هذا الزمن فقد تغيرت وتبدلت وأصبح الفيلسوف فى الغرب قادراً على العيش فى كنف الحكمة دون الالتجاء الى نفوذ الملوك وظلال الأمراء . بل أصبح الفيلسوف بقوة عبقريته أميراً على العقول يخضع له الناس فى مشارق الأرض ومغاربها

بفضل ما وصلت اليه الانسانية من الحرية المحدودة وأصبح صوت الفيلسوف اذا أرسله يهز عروش القياصرة ويزعزع من قوائمها وليس العهد بعيداً بآثار ليوتولستوى فى نهضة شعب روسيا فطالما كتب أسطراً فى صحيفة سيارة هلعت لها قلوب الذين استعبدوا الامم واستباحوا ظلمها واستندوا فى استبقاء سلطتهم الى الجهال والمشعوذين وأرباب المطامع النازلة والمقاصد الوضيعة وها هم قد دالت دولتهم ومحى من الوجود ذكرهم ودولة العقل والفكر باقية .

كذلك من يذكر اسم أوجست كومت وهربرت سبنسر وشوبنهور يذكر أعلاماً مضيئة استنارت بها الانسانية والتفت حولها الامم مستنجدة بها فى دياجى الحيرة .

حقًا أن اضطهاد الفيلسوف وتعذيبه فى سبيل فكره والتنكيل به لشذوذه واعتزاله ، تلك أمور لا تزال مشاهدة فى بعض الأوساط والأماكن لعهدنا هذا .

ولكن اين الشرارة الصغيرة من النار العظيمة المتأججة وأين اللوم والتقريع فى جريدة أو مجلة من الحكم بالاعدام شنقاً أو احراقاً فضلاً عن النفى والتعذيب كذلك لا ننسى ان الانسانية لا تزال فى أدوارها الأولى على الرغم من التبجح ببلوغها سن الرشد .

تاريخ ابن رشد وفلسفته

اسمه وكنيته : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ويكنى أبا الوليد وهى كنية انتحلها أجداده من قبله فلزمته

مولده : ولد عام ٥٢٠ هـ — ١١٢٦ م . وقيل ولد قبل وفاة جده بأشهر

وفاته : عام ٥٩٥ هـ فى مساء الخميس ٩ صفر الموافق ١٠ دجنبر ١١٩٨

حياته : عمّر اثنتين وسبعين سنة شمسية او خمسا وسبعين سنة هلالية تمتد طوال القرن الثانى عشر المسيحى ، والقرن السادس الاسلامى

مكان ولادته : قرطبة بالأندلس

مكان وفاته : مراكش

أسرته : نشأ فى بيت فقهاء وقضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها فى الأندلس وأباؤه من أئمة المذهب المالكى وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة وانفرد حيناً بقضاء أشبيلية

كان جده محمد بن رشد من أهل العلم والفقه وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبها ونقحها أحد مريديه وأتباعه ، ابن الورّان ، إمام مسجد قرطبه لعهده (وهى بمكتبة باريس الوطنية تحت عدد ٣٩٨ ملحقات عربية)

ولا ريب فى أن أبا الوليد ورث كثيراً من مواهب جده واستعداده الفكرى .

أما والده فلا يمتاز إلاّ بمنصب القضاء ، وليس له بين أيدينا أثر معروف ولكن رجلاً كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه فخراً ان كان ابناً لأبيه ووالداً لولده فله نصيب عظيم فى تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه .

هذا فيما يتعلق بالنسب من جهة الوالد . أما من جهة الأم فليس لدينا معلومات يُركن إليها وهذه حال معظم مشاهير الاسلام لأن النساء بحكم الآداب الدينية والعرفية لا يذكرن ولا يكون لأشخاصهن شأن يعرف فى تربية أولادهن ولعل هذه الحال هى التى حدت ابن رشد الى مناصرة النساء والمطالبة بتحريرهن وقد رأى بعينه الفرق بين حياة الاسبانية المسيحية والأندلسية المسلمة .

علاقته باليهود

ذكر المؤرخون عند الكلام على نكبته أنه عوقب بالنفى فى « اليسانه » وهى بلد صغير كان آهلاً باليهود . وانه نفى اليه وحده أما بقية أصحابه وتلاميذه فأمروا أن يكونوا فى موضع آخر وربما كان نفيه إليه نوعاً من النكاية وزيادة فى التنكيل لأن الخليفة المنصور الذى نفاه كان يبغض اليهود ويضطهدهم ولكن بعض أعداء ابن رشد انتهزوا فرصة غضب الأمير عليه ونفيه الى ذلك البلد وأشاعوا أن المنصور قد رد الفيلسوف الى أصله ونفاه فى بلد قومه لأنه يُنسب فى بنى اسرائيل ولا تعرف له نسبة فى قبائل الأندلس

ويجدر بالذكر أن ابن رشد كان ذا شأن عظيم فى نظر اليهود وان كثيرين من فلاسفتهم أمثال ميمونيد وغيره نقلوا مؤلفاته الى اللغة العبرية ومنها نقلت الى اللاتينية والعربية والفضل يرجع اليهم فى الإحتفاظ بتلك المؤلفات إلى أن بلغت أبناء الأجيال الحديثة . فهل جاءت تلك الحوادث عفواً ومصادفة أم كان لها سبب خفى قوى وهو صحة انتساب ابن رشد الى بنى اسرائيل وتسلسل جده من أهل تلك الملة ؟ أما نحن فنحسبها مصادفة .

نشأته وتربيته

درس ابن الرشد الشريعة الاسلامية على طريقة الاشعريه وتخرج فى الفقه على مذهب الامام مالك ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية ، اما الطريقة الاشعريه فقد اختارها أهله وأولياؤه والمذهب الشرعى يلزم باتباعه على ما كان أبوه ، أما المبدأ الفلسفى الذى خدمه فهو الذى اختطه لنفسه بإرادة حرة وقد يكون للطريقة التى درس بها الفقه والمذهب الذى تبعه أثر فى أفكاره الفلسفية لا يمكن تحديده

وسيرى القارىء فيما يلى أنه تصدى فى كثير من كتبه للطعن على الاشعريه وانتقاد طرقهم ومبادئهم انتقاداً مراً وذلك بعد أن اتسع نطاق فكره وامتدت أشعة بصيرته إلى أبعد مدى فانتصر المنطق الصحيح والرأى الراجح على الفروض الوهمية والتخمين الخيالى .

تاريخ حياته

لما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر الى مراكش وقصد إلى بلاط الخليفة عبد المؤمن ثانى امراء الموحدين، ولما توفى عبد المؤمن وخلفه ولده يوسف تفضل ابن طفيل الفيلسوف الشهير فقدم ابن رشد لعظمته وكان يوسف يحب العلم والعلماء ويعظم الحكمة ويكرم الحكماء وكانت لابن طفيل عنده حظوة كبرى ، وروى عبد الواحد المراكشى

عن ابن رشد نفسه وصف المقابلة الأولى بين الحكيم والأمير وفيها أن ابن طفيل اسَرَّ إلى ابن رشد رغبة الخليفة يوسف فى نقل حكمة أرسطو. ولعله كان يرمى بذلك لأن يكون فى الغرب كما كان المأمون فى الشرق .

ويظهر أن ابن طفيل كان من أكرم الناس خلقاً وأوسعهم صدراً وأخلصهم حباً للحكمة فانه شمل ابن رشد بعطفه فذكره فى رسالة «حى بن يقظان» تلميحاً عند ذكر ابن باجه وأتباعه ومن خلفهم من الفلاسفة فضلاً عن أنه قدمه ليوسف وأوصاه به فلما توفى ابن طفيل عينه الأمير طبيباً لنفسه . ولما خلا منصب القضاء فى قرطبة عينه مكان أبيه ولما توفى يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله كانت حظوة ابن رشد عنده عظيمة فقربه ورفع الكلفة بينهما إلى درجة أن ابن رشد كان يخاطبه أثناء الحديث قائلاً اسمع يا أخى !

ولما كانت صداقة الملوك أسرع تقلباً من الجو وأقصر عمراً من لذيذ الرؤى وأقرب إلى الفناء من أزهار الربيع فقد انقلب يعقوب على ابن رشد فى حديث طويل. أما سبب النكبة فمختلف فيه وقد عللها المؤرخون بعلل شتى ولكن السبب الحقيقى واحد وهو أن كل حكيم ذى مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يغارون من شهرته و ينقمون عليه علو كعبه وترفعه وهؤلاء الحساد والمقاومون يظهرون تارة باسم الدين وطوراً باسم الأخلاق والفضيلة وتارة باسم السياسة والحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم .

وكل ما حدث فى نكبة ابن رشد أن أعداءه لبسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة فى بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا بها من التغلب على حزب الفلاسفة الذى كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد ، ومما يؤيد هذا الرأى أن ابن رشد لم يكن وحيداً فى الاهانة والأذى والنفى والاعتقال بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء وكان ذنبهم فى نظر الخليفة وحزبه انقطاعهم للفلسفة ودرس كتب الأقدمين .

والمحنة فى ذاتها تقع فى كل زمان ومكان وتاريخ العالم حافل بفظائع الاضطهاد والتنكيل . وتاريخ أوربا مملوء بوقائع التعصب والاضطهاد وإلحاق الأذى بالعلماء والمصلحين الدينيين والمخترعين والمكتشفين .

على أن الخليفة بعد أن أطاع مُشير السوء عاد فندم على ما فرط منه فى حق الحكمة والحكماء فرجع إلى مراكش ونسخ المنشور الذى أذاعه فى حق ابن رشد وصحبه ومحا أثره واشتغل بالفلسفة واسترضى ابن رشد ورفاقه ودعاهم الى حضرته وقربهم من حظيرته وقدمهم واستمع لهم وأطاع رأيهم ونبذ حزب التعصب والجهل الذى كان سبباً فى نكبتهم .

غير أن حياة ابن رشد لم تطل بعد محنته عاماً فلما توفى نقلت رفاته إلى قرطبة ودفن فى مدفن أجداده بمقبرة ابن عباس ويروى أن جثته نقلت على بعير وأصدق الأخبار عن وفاته أنه توفى بمراكش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة قبل وفاة المنصور الذى نكبه بشهر أو نحوه ودفن بخارجها ثم سيق الى قرطبه فدفن بها مع سلفه . وذكر ابن فرقد أنه توفى بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر ودفن بجبانة باب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر وذلك فى أول دولة الناصر .

أســـــاتذته

روى عن أبيه أبى القاسم واستظهر عليه الموطأ حفظاً . وأخذ يسيراً عن أبى القاسم ابن بشكوال وعن أبى مروان بن مسرة . وعن أبى بكر بن سمحون وعن أبى جعفر ابن عبد العزيز وأجاز له أبو جعفر هـذا وأبو عبد الله المازرى الطب عن أبى مروان ابن جربول البلنسى واشتغل على الفقيه الحافظ أبى محمد بن رزق واشتغل بالتعاليم وبالطب على أبى جعفر هرون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

الرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التى درسها

الفقه : تلقاه على أئمة عهده . الطب : على أبى جعفر هرون . الفلسفة . قيل أنه تلقى علوم الحكمة على ابن باجة ولكن هذا قول ضعيف لأن وفاة ابن باجة توافق بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره فقد ولد ابن رشد فى سنـــة ١١٢٦ وتوفى ابن باجة فى

سنة ١١٣٨ وهذه سن لا تسمح بتلقى علوم الفلسفة ، قد يكون ابن رشد من النوابغ الذين تظهر نجابتهم فى العقد الأول من أعمارهم وقد يكون حظى بالتلقى عن ابن باجة ولكن هذا فى مجال الافتراض والظنون . والمؤكد ان ابن باجة كان يختلف حتماً الى بيت ابن رشد زائراً فلا يبعد أن يكون قد حادث الصبى وناقشه أو استمع له نبذة محفوظة أو قصيدة مروية فصارت هذه الحادثة وما يكون تكرر من نوعها سبباً لانتساب ابن رشد اليه

ولعل الذى دعا بعض المؤرخين كابن أبى أصيبعة الى هذا القول تسلسل مذهب ابن رشد من مذهب ابن باجة ، على أن هذا التسلسل طبيعى لأسباب كثيرة أهمها اتجاه الفكر فى الأندلس وفى العالم فى القرن الثانى عشر وتأثير الوسط والمبادىء ، وكانت تربطه بابن طفيل أواصر المودة وهو الذى فتح له سبل التقدم فى بلاط الخليفة وكانت بينه وبين آل زهر الذين اشتهروا بالعلم والفضل والأدب فى الأندلس فى القرن السادس للهجرة مودة عظيمة ومنهم أبو بكر بن زهر طبيب الخليفة وأبو مروان بن زهر مؤلف كتاب « التيسير » وكانا من أوفى أصدقائه ،

ومنهم أبو بكر بن العربى الفقيه صاحب التصانيف وبالجملة كان ابن رشد مختلطاً بأشهر وأعلم وأفضل أهل عصره .

ومن غرائب المصادفات ان ابن بيطار وعبد الملك بن زهر ماتا وابن رشد فى سنة واحدة وكان قد سبقهم الى دار الفناء ابن طفيل وأبو مروان بن زهر وقد توفيت الحكمة فى أرض أندلس بوفاة هؤلاء العظماء الذين كانوا كالنقش الجميل إطاره تلك البقعة المباركة، أشرقت شموسهم فى بداية القرن السادس الهجرى وغابت بنهايته وهكذا عمر الحكمة كعمر زهر البنفسج يتنفس من الربيع ثم لا يلبث أن يذبل ولكنه محبوب لعطره ومعزز لأنه رمز الأمل الذى لا يموت ! فمن آثار هؤلاء الحكماء نستفيد ومن بحر فضلهم نغترف ومن ارثهم المقدس الذى تركوه لنا نبنى حكمة جديدة أساسها الحب العام وغايتها التسامح الشامل .

أصـــــدقاؤه

أبو عبدالله محمد بن ابراهيم الفقيه وقاضى بجاية وأبو جعفر الذهبى والفقيه أبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراى .

وقد نكبوا معه لشدة اتصالهم به ، وامتزاج فكره بأفكارهم ومن أصدقائه أبو محمد عبد الكبير وكان مقرباً لدى ابن رشد فاستكتبه واستقضاه أيام قضائه بقرطبة وأبو جعفر ابن هارون الترجالى وهو شيخ ابى الوليد بن رشد فى التعاليم والطب وأصله من ترجالة من ثغور الأندلس .

تلاميـــــذه

أبو عبدالله الندرومى ولد ونشأ بقرطبـة ثم انتقل الى أشبيلية وكان قد لحق القاضى أبا الوليد بن رشد واشتغل عليه بصناعة الطب .

وأبو جعفر احمد بن سابق أصله من قرطبة وكان من طلبة القاضى أبي الوليد بن رشد ومن جملة المشتغلين عليه بصناعة الطب . وأبو القاسم الطيلسان وقد روى عن ابن رشد انه كان يعرف شعر حبيب والمتنبى ومنهم أبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل ابن مالك وأبو الربيع بن سالم وأبو بكر بن جهور وغيرهم .

نسله

وقد خلف ابن رشد ولداً هو أبو محمد بن عبدالله بن أبي الوليـــد محمد بن احمد ابن محمد بن رشد وكان فاضلاً فى صناعة الطب عالماً بها مشكوراً فى أفعالهـــا وكان يقصد الخليفة الناصر ويعالجه. وخلف ابن رشد غير هذا أولاداً اشتغلوا بالفقه واستخدموا فى قضاء الكور .

المنطق والقرآن

كان متهوساً بمنطق أرسطو وقال عنه انه مصدر السعادة للناس وان سعادة الإنسان تقاس بعلمه بالمنطق وهو يرى عدم نفع « ايساغوجى » لفورفوريوس وكان يهتم بالنحو بصفة كونه قانوناً لجميع اللغات وأرسطو أوجد قانوناً لها فى كتابى هرمنطيق والبلاغة .

والمنطق اداة تسهل الطريق الشاقة فى الوصول الى الحقيقة التى لا يصل اليها العامة بل بعض الخاصة بفضل المنطق . وقد اتفق أنه وصل الى الحقيقة واكتشف الحق المطلق وذلك بدرس ارسطو ويعتقد أن للدين حقيقة قائمة به ولكنه يبغض علم الكلام لأنه يسعى لاثبات مالا يمكن اثباته بالعقل لأن الغرض الذى من أجله نزل القرآن ليس تعليم الناس ولكن تحسين أحوالهم فليس المطلوب العلم انما المطلوب الطاعة والاستقامة واتباع الطريق السوى وهذه هى غاية الشارع الذى يعلم أن سعادة الانسان لا تتم إلاَّ بالمعيشة الاجتماعية

سيرته فى القضاء

ولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فحمدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها فى ترفيع حال ولا جمع مال انما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة .

وكان قد قضى فى اشبيلية قبل قرطبة وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً .

وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً وعنى بالعلم من صغره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلاَّ ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله . وروى أنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الامامة دون أهل عصره وكان يفزع إلى فتواه فى الطب كما يفزع إلى فتواه فى الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والأداب . وكان يحفظ شعر حبيب وشعر المتنبي ويكثر التمثيل بهما فى محله و يورد ذلك أحسن إيراد . وكان مشهوراً بالفضل معتنياً بتحصيل العلوم . وكان أوحد دهره فى علم الفقه والخلاف . وكان متميزاً فى علم الطب وجيد التصنيف، حسن المعانى .

حدث القاضى أبو مروان الباجى قال «كان القاضى أبو الوليد بن رشد حسن الرأى . ذكياً رث البزة قوى النفس وأقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار

يضرب به المثل فيها . ومن كلامه المأثور « ان من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانًا بالله تعالى . »

عن الأمير الذى نكب ابن رشد فى عهده

ويظهر أن يعقوب انتخب لإمارة المؤمنين انتخابًا فقد روى ابن الأثير وابن خلكان ان يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ، فاتفق رأى قوّاد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تمليك ولده يعقوب فملكوه فى الوقت الذى مات فيه أبوه فهذا التقديم فى ذاته دليل على اعتراف شيوخ الأمة بفضله وقام بالأمر أحسن قيام ، وهو الذى أظهر أبهة ملكهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر فى أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وأقام الحدود حتى فى أهله وعشيرته الأقربين كما أقامها فى سائر الناس أجمعين ، فاستقامت الأحوال فى أيامه وعظمت الفتوحات .

استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية

ومن نوادر عدله ان الأمير الشيخ أبا محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص عمر ولد الأمير أبى زكريا يحيى بن عبد الواحد صاحب افريقية كان قد تزوج أخت الأمير يعقوب وأقامت عنده ، ثم جرت بينهما منافرة فجاءت إلى بيت أخيها يعقوب ، فسير زوجها فى طلبها فامتنعت عليه ، فشكا الى قاضى الجماعة بمراكش وهو ابو عبد الله محمد ابن على بن مروان . فاجتمع القاضى المذكور بالأمير وقال له ان الشيخ أبا محمد عبد الواحد يطلب أهله ، فسكت يعقوب وتكرر اللقاء والطلب والسكوت ثلاث مرات وفى الثالثة قال القاضى للأمير « فاما أن تسير إليه أهله وإلاّ فاعزلنى عن القضاء » . فسكت يعقوب ثم استدعى خادمًا وقال له فى السر « تحمل أهل الشيخ عبد الواحد اليه » فحملت فى ذلك النهار ولم يتغير على القاضى ولا قال له شيئًا يكرهه . وهذه حسنة تعد له وللقاضى .

وقتل فى بعض الأحيان على شرب الخمر وقتل العمال الذين تشكو الرعايا منهم .

أرسل اليه صلاح الدين رسولاً من بنى منقذ وهو شمس الدولة عبد الرحمن بن مرشد فى سنة ٥٨٧ ليستنجده على الفرنج الواصلين من بلاد المغرب الى الديار المصرية وساحل الشام ، ولم يخاطبه بأمير المؤمنين بل خاطبه بأمير المسلمين ، فعزّ ذلك عليه ولم يجبه إلى ما طلبه منه .

علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن

وهو والد الخليفة يعقوب المنصور وكيف اتصل ابن رشد بالخلفاء بفضل ابن طفيل

وفيه دليل على حب الخليفة يوسف العلم والعلماء

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن على طمح به علو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيراً من كتبها وبدأ بالطب فاستظهر بعض كتبه مما يتعلق بالعلم دون العمل ثم تخطى إلى الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له كثير منها ولم يزل يبحث عن العلماء ويقربهم وكان بلغ به حبه العلم والكتب حتى استباح مصادرتهـا فى بيوت أربابها وحملها اليه اغتصاباً مع مكافأة أهلها بعد ذلك كما حدث ليوسف ابى الحجاج المرانى فانه بعد أن صادر كتبه ولاه ولاية حسنة وكان ممن صحب هذا الخليفة من العلماء أبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين بالاندلس وكان يجلب إلى الخليفة العلماء من جميع الأقطار ويحضه على اكرامهم وهو الذى نبهه على ابن الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم . (راجع ص٩٧ من هذا الكتاب)

أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد

وكيف استدرجه للتكلم فى الفلسفة

روى محيي الدين فى كتابه « المعجب » عن الفقيه الأستاذ ابى بكر بندود بن يحيي القرطبي تلميذ ابن رشد قال « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول اكثر من مرة لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل فأخـذ أبو بكر يثنى عليّ

ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن إسمى واسم أبى ونسبى أن قال لى « ما رأيهم فى السماء (يعنى الفلاسفة) أقديمة هى أم حادثة ؟ » فأدركنى الحياء والخوف فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بالفلسفة ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء فالتفت إلى بن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين فى هذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت فعرف ما عندى من ذلك فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب .

اقتراح الخليفة يوسف

على ابن رشد ترجمة أرسطو وتوسيط ابن طفيل فى ذلك

ثم استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول « لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس » فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وانى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه .

قال أبو الوليد « فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس » قال محيي الدين من عنده « وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم فى جزء واحد فى نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان وكتاب السماء والعالم ورسالة الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها فى

كتاب مبسوط في أربعة أجزاء وبالجملة لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا » !!

هذا مجمل أخبار اتصال ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن والد الخليفة يعقوب المنصور الذي نكب الفيلسوف قد أوردناه لكمال البحث والاستقصاء .

الأمير يعقوب المنصور وابن رشد

وقد اتجه نظرنا منذ قرأنا كتب ابن رشد وعزمنا على ترجمته وتلخيص فلسفته إلى المحنة التي أصابته وأسبابها ونتائجها وأثرها في التاريخ الاسلامي وفي تاريخ الفلسفة وعزمنا على تحقيقها وتحليلها والتدقيق في معرفة أصولها لنصل إلى حقيقة يحسن الوقوف لديها والسكوت عليها .

ولما كان الذي أوقع المحنة بابن رشد هو المنصور بالله يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الرابع من خلفاء الموحدين أخذنا نبحث في تاريخه لنعلم هل كانت النكبة فعلاً فردياً أملاه على الأمير ظلمه وحمقه وجهله أم كانت فعلاً قومياً يدل على حالة الأمة في أخلاقها وميولها ، وهل كان الأمير سليم العقل والارادة مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية تامة أمام التاريخ والأجيال اللاحقة أم كان معتلاً مختلاً لا يسأل عما يفعل ذهبت بعقله سلطة الفرد ونزق الاستبداد وسوء الوراثة وملاهي القصور التي ينغمس فيها أمثاله

فان الظاهر دل على أن نكبة ابن رشد كانت عملاً عاماً دعت اليه ضرورة سياسية أو دينية أو اجتماعية فأقيمت عليه الدعوى الجنائية وحوكم محاكمة استبدادية وصدرت في حقه عقوبة النفي والتنكيل ولم يكن لدينا مصدر لفحص هذه المسألة إلا كتب التاريخ لأن عرب الأندلس لم يتركوا متاحف ولا سجلات ولا ملحقات ولا قيوداً يلجأ اليها السلف كما هي الحال في بعض الممالك الأوربية على أننا لا نلومهم على ذلك فلو تركوا شيئاً مما ذكر لما أبقى عليه ملوك اسبانيا الذين خلفوهم فقد أحرقوا كل ما وصلت اليه أيديهم من آثار العرب الأدبية وبددوا تحت تأثير التعصب الوطني والديني ثروة كانت

تستفيد منها الانسانية أعظم فائدة، لأجل هذا كانت مصادرنا فى هذا المبحث محصورة فى كتب التاريخ العربية والافرنجية .

تاريخ الأمير الذى نكب ابن رشد

هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن على الخليفة الرابع من دولة الموحدين التى أسسها بسوس محمد بن تومرت المتسمى بالمهدى فى صدر القرن السادس سنة ٥١٥ هجرية

خلف يعقوب أباه يوسف فى سنة ٥٨٠ وكانت سنه يوم صار اليه الأمر اثنتين وثلاثين سنة وكانت مدة ولايته ست عشرة سنة وثمانية أشهر وتوفى فى سنة ٥٩٥ وله من العمر ثمان وار بعون سنة وقد وخطه الشيب وكانت أمه رومية اسمها ساحر (كارمن) فيرى من ذلك أنه من نسل مختلط وانه الحفيد الرابع لرجل عصامى من مؤسسى الدول الشرقية فى الغرب ويتبع هذا التسلسل تطور فى الغرائز والأخلاق يشاهد فى الاحفاد .

وكان عهده حافلاً بالحروب والغزوات والفتن ففى سنة ٥٨٠ وهى أولى أيام ولايته خرج الميرقيون بنوا ابن غانية يقودهم على بن غانية من جزيرة ميرقة قاصدين مدينة بجاية فملكوها وأخرجوا من بهـا من الموحدين فخرج اليهم يعقوب وهزمهم فى حسامة دقيوس . وفى عودته انتقضت عليه مدينة قفصة فحاصرها ودخلهـا عنوة وقتل أهلها قتلاً ذريعاً .

وفى سنة ٥٨٥ هجم بطرس بن رودريج (بطرو بن الريق) على مدينة شلب من الأندلس فملكها فتجهز يعقوب فى جيوش ونزل على شلب وأخرج منها بطرس وأخذ من حصون الافرنج حصناً وفى سنة ٥٩٠ انتقض ما بينه و بين الفونس فخرجت خيل الفونس تدوس الحدود والتقى الجيشان فى سنة ٥٩١ فى «فحص الجديد» وهو مكان بين أشبيلية وطليطلة فهزم الفونس وجنوده وفى السنة التالية هجم على طليطلة وتوغل فى أرض الاسبان فطلب الفونس منه هدنة فهادنه عشر سنين

نيته فى غزو مصر

وكان ينوى غزو مصر ويذكرها وما فيها من المناكر والبدع ويقول «نحن انشاء الله مطهروها» ولم يزل هذا عزمه الى أن مات وكانت بينه وبين الفونس تلك الهدنة .

قتل أخيه وعمه

وكان له من اخوته وعمومته منافسون لا يرونه أهلاً للإمارة فلقى منهم شدة . ولما استوثق أمره عبر البحر بعساكره وسار حتى نزل مدينة سلا وبها تمت بيعته واستجاب له من كان تلكأ عليه من أعمامه ومن ولد عبد المؤمن بعد ما ملأ أيديهم أموالاً وأقطعهم الأقطاع الواسعة ثم تركهما فطمع فى الأمر أخوه أبو حفص عمر وعمه سليمان بن عبد المؤمن فأمر بالقبض عليهما وتقييدهما وحملهما بعد التقييد الى مدينة سلا ووكل بهما من يقوم عليهما وأثقلهما بالحديد وسار حتى بلغ مراكش فكتب إلى القيم عليهما بقتلهما وتكفينهما والصلاة عليهما ودفنهما فقتلهما صبراً ودفنهما وكتب يعلمه بذلك وقال له « بنيت قبريهما بالكدان والرخام » وجعل يذكر حسنهما فكتب اليه «ما لنا ولدفن الجبابرة إنما هما رجلان من المسلمين فادفنهما كيف يدفن عامة المسلمين» وقد استدعت تلك الحروب والفتن تغيبه عن مقر ملكه أمداً وأصيب أثناءه بمرض شديد. ففى غيبته ومرضه طمح أخ له ثان اسمه أبو يحيى فى الخلافة فقبض عليه وحاكمه وقتله بمحضر من الناس وأمر باخراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس

أخـــلاقه

كان شديد الذكاء وكثير الإصابة بالظن لا يكاد يظن شيئاً إلا وقع كما ظن مجرباً للأمور عارفاً بأصول الشر والخير وفروعهما ولى الوزارة أيام أبيه فبحث عن الأمور بحثاً شافياً وطالع أحوال العمال والولاة والقضاة وسائر من ترجع اليه الأمور مطالعة أفادته معرفة جزئيات الأمور فدبرها بحسب ذلك فجرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسب ما يقتضيه الزمان والأقليم .

سوء شبابه

روى المؤرخون أن أقاربه كانوا متهاونين بأمره محتقرين له لأشياء كانت تظهر منه فى صباه توجب ذلك فبعد أن قتل أخاه وعمه ونكل ببقية الأمراء هابوه وأشربت قلوبهم خوفه

حبه العدل بين الناس

وكان فى جميع أيامه وسيره مؤثراً للعدل متحرياً له بحسب طاقته وما يقتضيه اقليمه والأمة التى هو فيها وأراد فى أول أمره الجرى على سنن الخلفاء الأول . وكان يقعد للناس عامة ولا يحجب عن أحد من صغير ولا كبير حتى اختصم اليه رجلان فى نصف درهم فقضى بينهما وأمر الوزير أبا يحيى صاحب الشرطة ان يضربهما ضرباً خفيفاً تأديباً لهما وقال لهما اما كان فى البلد حكام قد نصبوا لمثل هذا ، ثم صار يقعد فى أيام مخصوصة لمسائل مخصوصة لا ينفذها غيره كأنهُ محكمة عليا .

ولما ولى أبا القاسم بن بقى القضاء ، كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بحيث يسمع حكمه فى جميع القضايا . فكان يقعد فى موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستر من ألواح . وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر فى كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم . وكان إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاتهم وولاتهم ، فاذا أثنوا خيراً قال اعلموا انكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيامة فلا يقولن أحد منكم إلاّ حقاً !

حبه الخير

وبنى بمدينة مراكش مستشفى يظن المؤرخون أن ليس فى الدنيا مثله ، وتخير له ساحة فسيحة بأعدل موضع فى البلد وأجرى له ثلاثين ديناراً فى كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة خارجاً عما جلب اليه من الأدوية ، وأقام فيه الصيادلة لتجهيز أنواع الدواء وأعد للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء ، فاذا نقه

المريض الفقير أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يشتغل ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء ولم يقصره على أهل البلد ، بل كل من مرض من الغرباء يحمل اليه ويعالج إلى أن يشفى أو يموت . وكان يزوره فى كل جمعة ويعود المرضى ويسألهم بقول « كيف حالكم وكيف القومة عليكم » وبمناسبة الغرباء نذكر أن جمهورية جنيف فى وقتنا هذا تتقاضى من الغرباء ضريبة باسم المستشفى الخيرى . ولكنها جعلت العلاج فيه قاصراً على أهل البلاد دون الغرباء !

حبه الصدقة المنظمة

وكان كثير الصدقة تصدق مرة بأربعين الف دينار خرج منها للعامة نحو من نصفها والباقى فى القرابة . وقد قسموا مدينة مراكش أرباعاً وجعلوا فى كل ربع أمناء معهم أموال يتحررون بها المساتير وأرباب البيوتات . وكان كلما دخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المنقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره فيختنون ويأمر لكل صبى منهم بمثقال وثوب ورغيف ورمانة .

عدم تصديقه الخرافات

سمع النساء يوماً يمجدن ذكر سلفه ابن تومرت المتسمى بالمهدى ويقلن ما معناه بلسانهن « صدق مولانا المهدى نشهد أنه الامام حقاً » فابتسم استخفافاً بقولهن لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله . وكان لا يرى رأيهم فى ابن تومرت . وروى أبو العباس احمد ابن ابراهيم بن مطرف المربى انه قال له « يا أبا العباس اشهدلى بين يد الله عز وجل انى لا أقول بالعصمة (يعنى عصمة ابن تومرت) » وقال له يوماً وقد استأذنه فى فعل شىء يفتقر الى وجود الإمام « يا أبا العباس أين الإمام !! »

بغضه التمليق

روى أبو بكر بن هانى قال « لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك وهى التى أوقع فيها بالاوفنس وأصحابه خرجنا نتلقاه فقدمنى أهل البلد لتكليمه ، فرفعت اليه فسألنى

عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعماله على ما جرت عادته فلما فرغت من جوابه سألنى كيف حالى فى نفسى فتشكرت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لى ما قرأت من العلم ؟ قلت قرأت تواليف الامام أعنى ابن تومرت فنظر الىّ نظرة المغضب وقال « ما هكذا يقول الطالب ! انما حكمك أن تقول قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا أتل ما شئت »

حبه العمارة

شرع فى بنيان مدينة عظمى على ساحل البحر والنهر من العدوة التى تلى مراكش وقد أتم سورها وبنى فيها مسجداً عظيماً كبير المساحة ، وعمل له مأذنة فى نهاية العلو على هيأة منار الاسكندرية ، وقد تمت المدينة فى حياته وكملت أسوارها وأبوابها وعمر كثيراً منها وهى تجئ فى طولها نحواً من فرسخ وهى قليلة العرض ولم يزل العمل فيها وفى مجدها طول مدة ولايته الى سنة ٥٩٤

حبه الطلبة

نال عنده طلبة العلم ما لم ينالوا فى أيام أبيه وجده ، وانتهى أمره معهم الى ان قال يوماً بحضرة كافة الموحدين بسمعهم وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم « يا معشر الموحدين أنتم قبائل فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيله وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا فمهما نابهم أمر فأنا ملجأهم والىّ فزعهم والىّ ينتسبون » فعظم من ذلك اليوم أمرهم و بالغ الموحدون فى برهم واكرامهم .

اضطهاده اليهود بعد اسلامهم

وفى آخر أيام أبى يوسف أمر أن يتميز من أسلم من اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به دون غيرهم ، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه ومقداراً من أيام ابنه عبد الله . وانما حمل أبا يوسف على ذلك شكه فى اسلامهم ، وكان يقول « لو صح عندى اسلامهم

لتركتهم يختلطون بالخلق فى انكحتهم وسائر أمورهم . ولو صح عندى كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت أموالهم نسيئاً للمسلمين . ولكنى متردد فى أمرهم ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودى ولا نصرانى منذ قام أمر المصادمة ، ولا فى جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة . انما اليهود عندنا يظهرون الاسلام ويصلون فى المساجد و يقرؤن أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا . والله أعلم بما تكنه صدورهم وتحويه بيوتهم » .

ميله الى التصوف

و بعد قتل أخيه وعمه فى السنة السادسة بعد الثلاثين من عمره أظهر زهداً وتقشفاً وخشونة ملبس ومأكل وانتشر فى أيامه للصالحين والمتبتلين صيت وقامت لهم سوق وعظمت مكانتهم ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد يكتب اليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقبل صلته بالصلات الجزيلة . ولما خرج الى الغزوة الثانية (٥٩٢) كتب قبل خروجه الى جميع البلاد للبحث عن الصالحين والمنتمين الى الخير وحملهم اليه ، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم كلما سار بين يديه فاذا نظر اليهم قال لمن عنده « هؤلاء الجند ، لا هؤلاء ! » ويشير إلى العسكر ، ولما رجع أمر لهؤلاء القوم بأموال عظيمة .

محاربته مذهب مالك

أمر باحراق كتب مذهب مالك ، وشهد بعض المؤرخين بمدينة فاس أنه كان يؤتى من كتب المذهب بالاحمال فتوضع ويطلق فيها النار . وكان قصد الأمير فى الجملة محو مذهب مالك وازالته من المغرب مرة واحدة ، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده الا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب وتقدم إلى الناس فى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شىء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة

مدينــة قرطبــة

التى نشأ فيها ابن رشد

قرطبة عاصمة مقاطعة تعرف باسمها بمملكة الأندلس باسبانيا واقعة فى جنوب سطح جبل سيارامورينا وعلى الضفة اليمنى لنهر الوادى الكبير وتبعد ٧٥ ميلاً عن أشبيلية ، أسسها الرومان وجملها العرب باسوار وقلاع وقصور وشادوا بها المساجد والمعاقل والجسور وأكبرها من الجنوب جسر عظيم جمع بين جلال البناء الرومانى واتقان الهندسة العربية وجمال الدقة الأندلسية ، جعلوه على ستة عشر عقداً ، وهو الذى يطلق عليه اسم « قنطرة الوادى » وكان بها لأمراء الأندلس قصر فخم يقصر البيان عن وصفه لا يقل فى الحسن عن الحمراء . وأسس عبد الرحمن الأول جامعها الأعظم فى مكان هيكل رومانى . والمسجد لا يدل ظاهره على جماله الداخلى الذى ينطق بالمثل الأعلى لفن العمارة العربى فى أوروبا .

كانت قرطبة منذ نشأتها عزيزة الجانب فقد استوطنها أشراف الرومان واطلقوا عليها اسم « قرطبة الشريفة » لكثرة من أظلت من العظماء . ويظن المؤرخون انها قرطاجنية الاسم والتكوين ، وجاء عليها حين كانت أعظم مدن اسبانيا شأناً وأوفرها سكاناً وأوسعها رزقاً وأقواها حصوناً وأعرضها جاهاً . وروى أن قيصر حاصرها وقاسى فى سبيل اخضاعها أهوالاً فلما وقعت له بعد موقعة « اوندا » اعمل السيف فى رقاب ٢٠٠٠٠ من رجالها

ولما دخل العرب أرض اندلس الحقوها بخلافة دمشق ثم لم تلبث ان صارت عاصمة ملكهم . ويقول المؤرخون انها فى أيام مجدها كان بها ٢٠٠٠٠٠ منزلاً ، و ٦٠٠ مسجداً ، و ٩٠٠ حماماً ، ومكاتب عامة كثيرة ، ويتبعها ثمان مدن و ٣٠٠ بلد و ١٢٠٠٠ ضاحية

وقد أنجبت قرطبة فى كل أجيالها رجالاً عظماء ففى عهد الرومان ولد فيها لوكان وسنيكا وفى عهد العرب ابن رشد وأساتذته وتلاميذه وابن حزم عدا عدداً من القواد والمصورين والكتاب والصالحين . ومما يدعو الى أسف أهل الفنون والمؤرخين أن الأسبان بعد زوال دولة العرب جعلوا قصر الخليفة سجناً وقلبوا المسجد كنيسة

وقد عاب شارل الخامس رجال الدين وانبهم فى رسالة مشهورة منها « لقد بنيتم فى مكان المسجد ما كنتم تستطيعون تعميره فى أية بقعة أخرى ، ولكنكم أتلفتم شيئاً فذا لم يكن له فى العالم مثيل » ان الكاتدرائية جميلة حقاً ولكن أين المسجد يسند ساحاته العظمى ١٢٠٠٠ عموداً ، بل أين التسعة عشر باباً المصنوعة من البرنز ، بأيدى صناع حذقوا تشكيل المعادن والتصوير فيها وهم من أهل دمشق نزحوا الى الأندلس فيمن نزح اليها من مهرة المشارقة !

وأين الخمسة آلاف مصباح تضاء بزيوت عطرية فتملأ الفضاء نوراً وعبقاً . أما المحراب المسبع فقد كان مسقفاً بدائرة من المرمر الأبيض مزينة بالذهب والزجاج الملون ومرصعة بالحجارة الكريمة ومنمقة بقيشانى بيزنطة فكانت تلك الدائرة المرمرية لصفائها وحسن زينتها أشبه بقبة من اللؤلؤ

ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصرلدين الله) فقد كانت عاصمة ملكه فى أعلى درجات النجاح المادى والتقدم المعنوى . وكان للمال والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للفنون والعلوم والفلسفة . وعدد سكان قرطبة لعهده كعدد سكان القاهرة لعهدنا هذا وبها إذ ذاك ٣٠٠٠ مسجداً و ١١٣٠٠٠ بيتاً و ٣٠٠ حماماً و ٢٨ ضاحية . فلم يكن فى العالم الاسلامى مدينة تضارعها أو تفوق عليها غير عاصمة الرشيد والمأمون فكانت بغداد فى الشرق وقرطبة فى الغرب مثل باريس ولندن فى عصرنا هذا .

أما قوة الخليفة فكانت تعادل قوة الملوك العظام لعهدنا فكان له أسطول عظيم ضمن له السيادة فى بحر الروم فجعله بحيرة أندلسية وسهل له الاستيلاء على سبوتا وهى إذ ذاك

تعادل جبل طارق أو بورت سعيد . وكان له جيش عرمرم منظم عدّه المؤرخون أفخر جيوش العالم وأجملها وهو الذى سوده على أهل الشمال من الاسبان . وكان أعظم ملوك الأرض يخطبون مودته ويرجون معاهدته فورد على بلاطه سفراء الدول من امبراطور القسطنطينية وملوك ألمانيا وايطاليا وفرنسا

ومما يذكر للخليفة بالفضل ان مجلسه كان مؤلفًا من أئمة المسلمين ورؤساء الأديان الاخرى بغير تمييز . وكانت بقرطبة مدرسة جامعة من أشهر جامعات الدنيا مقرها بالمسجد الأعظم الذى سبق ذكره حيث كان فطاحل العالم الاسلامى شرقًا وغربًا يلقون الدروس على الطلاب الواردين الى حلقاتهم من كل فج فكان أبو بكر بن معاوية القرشى يحدث وأبو على القالى البغدادى يملى أماليه الشهيرة وهى كنز شعر وتاريخ وأمثال وفقه لغة وأدب وكان ابن القطيعة أشهر نحاة الأندلس يلقن الطلاب قواعد النحو والصرف وهكذا كان لكل علم وفن أستاذ من الأئمة الممتازين فيه لا يقلون قدراً عمن ذكرنا على سبيل التمثيل والتدليل

وعد طلاب العلم بالجامع الأعظم بقرطبة بالألوف وأساتذتهم بالمئات ومعظمهم يقصدون تحصيل الفقه وبعضهم يدرسون الحكمة فالمسجد الأعظم كان منذ الف سنة مثل الجامع الأزهر شهرة ومكانة ويفضله فى أمرين الأول جماله الذى أبرزه أهل الفنون والثانى تخريج الفلاسفة أمثال ابن رشد والأزهر لم يخرج لنا منذ تأسيسه الى الآن احداً يدانى هذا الحكيم أو يقرب منه فى الفضل وسعة العلم وجليل المنفعة للدين والدنيا معًا .

نكبة ابن رشد

كلمة عامة

كان ابن رشد ممتازاً بالحكمة والعلم وشرف المنبت وازداد مجداً بتقربه من الخليفة يوسف أبي يعقوب الذى عرف قدره وفضله على غيره من قرنائه وفضلاء عصره وعلى ولده المنصور يعقوب

وكل رجل ممتاز لا يأمن حسد معاصريه ومعاشريه ولا ينجو من غيظهم وانتقامهم مهما كان نافعاً ، وطيب القلب حسن النية بعيداً عن الأذى وربما كانت خصاله الطيبة سبباً فى اشتداد البغضاء ومرارة الحقد . وأظن هذه الحال فى الشرق أظهر منها فى الغرب وقد تكون فى المسلمين أقوى منها فى غيرهم .

ويظهر ان أعداء ابن رشد حاولوا النكاية به المرة بعد المرة ففشلوا فى أول الأمر لأن الخليفة المنصور كان فى بداية عهده محباً للفلسفة مجاهراً بذلك . فكمدت سوق السعايات ولكن الأعداء (لا كانوا) لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات المضرة فلما تحولت ، نفس المنصور عن الحكمة والحكماء بسبب ما لحقه من التطور العقلى الذى حبب اليه التصوف والالتجاء الى الأولياء والزهاد ، كان ابن رشد قد علا نجمه فى أفق المجد بما ظهر من فضله فى التأليف فى الفلسفة وسعة علمه ودقة عمله فى الطب وعلو كعبه فى الشريعة والقضاء وتلك مواهب ثلاث لم تجتمع لرجل واحد فى وقت من الأوقات

وكان ابن رشد اذ ذاك فى السبعين من عمره فتحركت أحقاد أعدائه وقد رأوا الفرصة سانحة بانصراف المنصور الى مشايخ الطرق الصوفية فتسلح هؤلاء الاعداء وأنصارهم من حاشية الأمير (كعادتهم وعادة من مضى قبلهم ومن أتى وسيأتى بعدهم من أعداء حرية العقل الانسانى) بسلاح المدافعة عن شريعة الاسلام ، وكان المنصور مقيماً بمدينة قرطبة وقد امتد بها أمد الاقامة وانبسط الناس لمجالس المذاكرة فتجددت للأعداء آمالهم وقوى تألبهم واسترسالهم فأدلوا بحفيظتهم وأوضحوا للأمير ما شاءوا من

« سيئات » أبي الوليد بن رشد فى مؤلفاته فقرئت فى مجلس الأمير وتدولت أغراضها ومعانيها وقواعدها وتمكن الأعداء والحساد من تخريجها بما دلت عليه أسوأ مخرج . وقد ذيلوها بمكرهم وسوء طويتهم حتى هاجوا غضب الأمير وأيقظوا قوة الشر الكامنة فى نفسه بحجة المدافعة عن شريعة الاسلام ويظهران وقيعتهم بابن رشد كانت علانية فى مجلس الأمير فان أحد المؤرخين يقول « فلم يمكن عند اجتماع الملأ الا المدافعة عن شريعة الاسلام »

ويظهر أيضاً ان أعداء ابن رشد طلبوا الى الخليفة اهراق دمه لتنجو شريعة الاسلام من شر ابن رشد وتعلو بخير هؤلاء المدافعين عن كيانها الحائذين عن حياضها ! ولكن الخليفة استعمل الرأفة « وآثر فضيلة الابقاء وأغمد السيف التماس جميل الجزاء » .

أعداء ابن رشد

ومن أعداء ابن رشد الذين جاهدوه بالمنافرة والمجاهرة القاضى أبو عامر يحيى ابن أبي الحسين بن ربيع وقد نافره لغير علة ظاهرة . وعلى ذلك النفور كان أبناه القاضى أبو القاسم وأبو الحسين والقاضى أبو عبد الله والخطيب ابو على بن حجاج وغيرهم فلما أخذ اعداء ابن رشد للحملة عليه عدتهم آثروا أن يحشروا معه فريقاً من أصدقائه ومريديه وتلاميذه لتكون محنة الحكمة شاملة ونكبة الحكماء عامة . وأشاروا على المنصور أن يصبغ غضبه بصبغة الدفاع عن الملة لتكون النكاية بالحكماء أشد واللوم على الوقيعة بهم أخف . فأمر المنصور طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأن ابن رشد ومن معه مرقوا من الدين وانهم استوجبوا اللعنة جهاراً .

شركاء ابن رشد

أما أصدقاء ابن رشد الذين أضيفوا إليه فهم الفقيه أبو عبد الله بن ابراهيم الأصولى فقد لف معه فى حريق المسلام، لأشياء نُقِمت عليه فى مجالس المذاكرة وفى أثناء كلامه مع توالى السنين والأيام، وأبو جعفر الذهبي الفقيه وابو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراى .

أسباب النكبة

تضارب المؤرخون فى ذكر النكبة التى أصابت الحكمة فى شخص ابن رشد ومدرسته ومعظم المؤرخين يرغبون فى ردها إلى أسباب مادية محسوسة أغضبت الخليفة ولكن واحداً أو اثنين منهم يحومان حول السبب الحقيقى ويلمحون إليه فقال أحدهما : « وكان لها سببان : جلى، وخفى . فأما سببها الخفى وهو أكبر السببين فان الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ فى شرح كتاب الحيوان لارسطاطاليس صاحب كتاب المنطق فهذبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به. فقال فى هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأى أرض تنشأ « وقد رأيتها عند ملك البربر » جارياً فى ذلك على طريقة العلماء فى الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت الى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلوا الكتاب من الاطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق فكان هذا مما أحنقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك ، وفى الجملة فانها كانت من أبى الوليد غفلة » .

وقال مؤرخ آخر «ان قوماً من مناوئيه من أهل قرطبة ، ويدعون معه الكفاءة فى البيت وشرف السلف سعوا به عند أبى يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض التلاخيص التى كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة » فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه بالأوراق أخطك هذا؟ فأنكر . فقال أمير المؤمنين « لعن الله كاتب هذا الخط » وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر باخراجه على حال سيئة وابعاده وابعاد من يتكلم فى شىء من هذه العلوم وكتبت عنه الكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس فى ترك هذه العلوم جملة واحدة وباحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة فانتشرت هذه الكتب فى سائر البلاد وعمل بمقتضاها

ثم لما رجع الأمير إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعى أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للاحسان إليه والعفو عنه. فحضر ابن رشد إلى مراكش فمرض بها مرضه الذى مات منه فى آخر سنة ٥٩٤ وقد ناهز السبعين ، ثم توفى أمير المؤمنين فى غرة صفر الكائن فى سنة ٥٩٥ .

وقال آخر « ومن أسباب نكبته اختصاصه بابى يحيي المنصور والى قرطبة. وحدث الشيخ أبو الحسن الرعينى عن شيخه أبى محمد عبد الكبير أن هذا الأخير اتصل بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظى عنده فاستكتبه ابن رشد واستقضاه فقال أن هذا الذى ينسب اليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه يخرج الى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه فلتة الا واحدة وهى عظمى الفلتات وذلك حين شاع فى المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحًا عاتية تهب فى يوم كذا وكذا فى تلك السنة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الانفاق تحت الأرض توقيًا لهذه الريح

ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم فى ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاضى بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود فى شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضراً فقلت فى أثناء المفاوضة ان صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عادٍ اذ لم تعلم ريح بعدها يعم اهلاكها قال فانبرى الىَّ ابن رشد ولم يتمالك ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حقًا ! فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط فى أيدى الحاضرين واكبروا هذه الزلة التى لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »

العقاب والعفو

مجلس المحاكمة

احضر ابن رشد وأصحابه الى المسجد الجامع الأعظم بقرطبة وقد عقد الخليفة مجلسه ونهض القاضى ابو عبد الله بن مروان والتى خطبة هى أشبه الكلام بمرافعة المدعى العام ، وقد يكون الغرض من ندب هذا القاضى فى تلك الفرصة رفع الدعوى على ابن رشد .

مرافعة القاضى ابى عبد الله

قال : ان الأشياء لا بد فى كثير منها أن تكون لها جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فمتى غلب النافع على الضار عمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضد فبالضد

التهمة

ثم قام الخطيب أبو على بن حجاج وعرف الناس بما أمر به من أنهم (أى ابن رشد وصحبه) قد مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل فنالهم ما شاء الله من الجفاء ، وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى .

الحكم

أمر أبو الوليد بسكنى اليسانة بقول من قال انه ينسب فى بنى اسرائيل وانه لا يعرف له نسب فى قبائل الأندلس .

فى أن ابن رشد لم يدافع

ولم يذكر المؤرخون ان ابن رشد أو أحد أصحابه طلب أن يتكلم عن نفسه أو طلب اليه الخليفة ذلك وفى هذا شناعة لأنه حرم حق الدفاع . وإذ ذكرنا دفاع فيلسوف عن حرية فكره يخطر ببالنا دفاع سقراط لدى قضاته بأثينا قبل محاكمة ابن رشد بستة عشر قرناً فتتملكنا عاطفتان الأولى عاطفة حنق على أعداء العقل الذين لم ينفكوا

يحاربون حرية الفكر من أبعد العصور وأقدم الأجيال . والثانية عاطفة اعجاب بهؤلاء العرب المتحضرين الذين كانوا أعدل وأرحم من اليونان فى القرن الرابع قبل المسيح على ما بين الأمتين من الفروق فى المدنية والتنور . فأن قضاة ابن رشد اكتفوا بابعاده مؤقتاً . أما قضاة سقراط العظيم فلم يشفقوا على شيخوخته ولم يخشعوا أمام جلال حكمته وجمال خلقه وأسلموه للجلاد فسقاه كأس الردى على مرأى ومسمع من أهله وأحبابه ومريديه وتلاميذه ، بل كان عرب الأندلس أشفق وأعدل من معذبى «جاليليه» فى القرن السابع عشر بعد السيد المسيح ، وأرحم بكثير من أهل جنيف وعلى رأسهم «كالفن» إذ أحرقوا فى مدينتهم فى نصف السادس عشر « ميشل سرفيه » لاكتشافه الدورة الدموية .

ولكن هذا لا يقلل من غضبنا على الذين حاكموا ابن رشد فان الاضطهاد مرذول فى كل زمان ومكان وأنصاره محتقرون وملعونون بكل لسان ما داموا يتسلحون بالدفاع عن الدين فى محاربة العقل ، فأن ذلك حق يراد به باطل لأن الدين لم يأمر بالتعذيب والقتل والنفى فى سبيل نصرته . ولكن الجهّال وأهل الضلال والفتن هم الذين يشفون غليلهم ويثلجون صدورهم المتقدة بنار الغيظ والحسد باسم الدين والملة والشريعة وهى منهم بريئة .

تسخير الشعر فى محاربة الفلسفة

عوقب ابن رشد وأصحابه بالنفى بعد التعذير والتعنيف ، ثم كتبوا فى حقهم منشوراً شديداً للولايات وراء البحر ، ثم سخروا الشعر فى محاربة الفلسفة ، فقام الحاج أبوحسين ابن جبير وقد حفظ لنا التاريخ اسمه ونظمه فى تلك القضية ، وللتاريخ عجائب وخوارق وهذه من غرائبه فانه لم يحفظ أسماء كثيرين من أهل الفضل والفن فى مواضع كانوا بها أحق وأجدر بخلود الذكر

قال الحاج :

الآن قد أيقن ابن رشد   ان تواليفه توالف
يا ظالماً نفسه تأمل   هل تجد اليوم من توالف

لم تلزم الرشد يا ابن رشد   لما علا فى الزمان جِدك
وكنت فى الدين ذا رياء   ما هكذا كان فيه جَدك

كان ابن رشد فى مدى غيه   قد وضع الدين بأوضاعه
فالحمد لله على أخذه   وأخذ من كان من أتباعه

نفذ القضاء بأخذ كل مضلل   متفلسف فى دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة   ان البلاء موكل بالمنطق

وقال يمدح المنصور ويذكر أدوار القضية :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنا   لأنك قد بلغتنا ما نؤمل
قصدت الى الاسلام تعلى مناره   ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله فى أخذ فرقة   بمنطقهم كان البلاء الموكل
اقتهمو للناس يبرأ منهم   ووجه الهوى من خزيهم يتهلل
وأوعزت فى الأقطار بالبحث عنهم   وعن كتبهم والسعى فى ذاك أجمل
وقد كان للسيف اشتياق اليهم   ولكن مقام الخزى للنفس أقتل
وآثرت دره الحد عنهم بشبهة   لظاهر اسلام وحكمك أعدل

وهذا ما أردنا الاستشهاد به من شعر ابن جبير فى الموضوع وله غير ذلك ضربنا عنه صفحاً .

كلمة عن ابن جبير

أبو الحسن محمد بن محمد بن جبير الاندلسى البلنسى كان من أهل المنزلة العالية فى الغرب بالعلم والأدب والشعر . رحل فى أواخر القرن السادس للهجرة ثلاث رحلات وزار مصر والشام والحجاز والعراق وصقلية وأقام فى الاسكندرية يحدث الى أن توفى فى أواخر القرن السادس وطبعت رحلته فى ليدن مرتين وترجمت الى الفرنسية والايطالية وأخباره فى الاحاطة باخبار غرناطة ص ١٦٨ ج ٢ .

وكان من أبلغ شعراء الاندلس وانصعهم ديباجة وأصدق شعراء العرب قصداً وأسلمهم قلباً وأقواهم ايماناً وأصحهم عقيدة ويشهد الشعراء الأقدمون والمحدثون بفضله وأصدق دليل على حجة شهادتهم قصيدته التى يصف بها الأماكن المقدسة التى قصدها لأداء فريضة الحج . وكان ابن جبير من معاصرى ابن رشد ولا نظن أن الذى دعاه الى هجاء ابن رشد رغبه فى تمليق أمير كبير ومجرد الافتخار بمظهر المدافعة عن الدين وانما الذى دعاه الى الوقوع فى هـذا الخطأ شدة ايمانه وصحة عقيدته ولا يستطيع مؤرخ معتدل أن يلوم ابن جبير على انه لم يفهم فلسفة ابن رشد لأن طريق الشعر والدين غير طريق العلم والحكمة ولا نملك إلاّ الأسف على تلك الهفوة من أديب جليل يعد من أئمة الشعر العربى وكبار المؤلفين والسائحين .

أقسى ما أصاب ابن رشد فى أثناء نكبته

يظهر أن أقسى ما أصيب به ابن رشد فى ابان محنته تألب العامة عليه وعلى ولده وتصديهم الى سبهما والاعتـداء عليهما . والعامة فى كل زمان ومكان خصم ثالث يدخل بين الملوك ورجال الدين والفلاسفة الذين يتنازعون القوة فيما بينهم والعامة أنفسهم هم الذين يسعى المتنازعون للسيادة عليهم فالملوك ورجال الدين يتطلبون القوة الدنيوية التى لا تقوم إلاّ على الجمهور والحكماء يتطلبون القوة العقلية التى تقوم على تنويرهم

أخبر أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد أنه قال « أعظم ماطرأ عليّ فى النكبة انى دخلت أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه » .

المنشور

لم يكتف المنصور أو محرضوه بما لحق ابن رشد وأصحابه من اللوم والتأنيب فى مجلس المحاكمة وما تلاهما من عقوبة النفى التى وقعت بغير دفاع فشاءت الأحقاد أن يذاع أمر التشهير بابن رشد فى سائر البقاع فأمر المنصور كاتبه أبا عبد الله بن عياش أن يكتب منشوراً الى مراكش وغيرها بما حدث لابن رشد فى هذه القضية وكاتب المنشور هو كاتم سر الخليفة وكاتب يده واسمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عياش من اهل برشانة (لعلها برسلونه) من اعمال المرية فى بلاد الاندلس ولم يزل هذا الرجل كاتباً للمنصور ولابنه محمد ولابن ابنه يوسف وقد عمر طويلاً وتوفى فى شهور سنة ٦١٩ وانفرد أبو عبد الله المذكور بالمهارة وحسن السبك ولم يكتب لخلفاء بنى تومرت منذ قام أمرهم من عرف طريقتهم وصب فى قالبهم وجرى على مهيعهم وأصاب ما فى أنفسهم كأبى عبدالله المذكور لأنه كانت لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب. ويظهر انه كان يلبس لكل حال لبوسها ويجارى كل أمير فى ميوله ومقاصده والا ما تمكن من الانفراد بثقتهم وخدمة ثلاثة أو أربعة من خلفائهم فكان عبدالله هـذا كبعض رجال الحاشية فى بعض بلاد الشرق يصلحون لكل عهد ويخدمون كل جالس على العرش ويثبتون فى مراكزهم مهما تغلبت الحوادث وتحولت الأحوال وتغيرت المبادىء والأطوار فهم هم الخدم المخلصون والصحابة المقربون والله أعلم بما يظهرون وبما يبطنون .

نص المنشور

«قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، واقر لهم عوامهم بشفوف عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو الى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ويسيرون فيها شواكل وطرقا ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ! ونشأ منهم فى هذه الحجة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلاَّ أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة الى الله والمآب ، لأن الكتابى (؟!) يجتهد فى ضلال ويجد فى كلال وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل دبت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمان الى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم الا ليزدادوا اثماً ، وما أمهلوا الا ليأخذهم الله الذى لا اله الا هو وسع كل شىء علماً .

« وما زلنا —وصل الله كرامتكم— نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقربهم الى الله سبحانه ويدنيهم فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله لبس منها الايمان بالظلم ، وجىء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم ، مزلة للاقدام ، وهَم يدب فى باطن الاسلام أسياف أهل الصليب دونها مفلولة وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة فانهم يوافقون الأمة

فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين ، نبذناهم فى الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله كما انا نحب المؤمنين فى الله وقلنا اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صرفوا عن آياتك وعميت أبصارهم و بصائرهم عن بيناتك فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم ولم يكن بينهم الا قليل و بين الالمام بالسيف فى مجال ألسنتهم والايقاظ بحده من غفلتهم وسِنتهم ولكنهم وقفوا بموقف الخزى والهون ثم طردوا عن رحمة الله ولو رُدوا لعَادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون

« فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية فى الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أر بابه واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآ به ومتى عثر منهم على مجد فى غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ! وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون أولئك الذين حبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم انه منعم كريم ! » اه المنشور

بعد المحاكمة

بعد المحاكمة ، وتحرير المنشور ، و إرساله إلى أطراف الدولة ، ونظم القصائد فى ذم ابن رشد ، والطعن فى عقيدته ، قيل أن ابن رشد نفى إلى الليسانه (Lucena) ولكن مدة العقوبة لا تعلم بالدقة

ومعظم المؤرخين على رأى أن المحنة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل أكثر من سنة فقد ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين « لما دخلت الى البلاد (يعنى الأندلس) سألت عن

ابن رشد فقيل أنه مهجور فى داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل عليه أحد ولا يخرج هو إلى أحد » وهذا نوع من الاعتقال السياسى لأن ابن رشد على هذه الرواية لزم بيته واستقر فى كسر داره فسأل تاج الدين عن السبب قالوا رفعت عنه أقوال رديئة ونسبت اليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل وروى تاج الدين أن ابن رشد مات وهو محبوس بداره بمراكش فى أواخر سنة ٥٩٤

ولكن الراجح عندنا أن جماعة من الأعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب اليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة من أصحابه ومريديه وتلاميذه الذين عوقبوا معه وشفعوا لهم وطلبوا العفو عنهم وكان ذلك فى سنة ٥٩٥ فرضى المنصور عنهم وشملهم بعفوه وقرب ابن رشد .

وجعل أبا جعفر الذهبى مزوار الطلبة ومزوار الأطباء أى نقيباً للطائفتين جميعاً وكان يقول عن أبى جعفر الذهبى استرضاء له أنه كالذهب الابريز الذى لم يزدد فى السبك الا جودة يشير بذلك الى أن النكبة انضجت الذهبى كأن الحكماء فى حاجة الى الحبس والنفى ليستحقوا ثناء الملوك واعجابهم !

خلاصة عامة

كان الخليفة المنصور فى أول أمره أميراً عاقلاً عادلاً محباً للحكمة والحكماء . وكانت حاشيته منهم كما كان أبوه من قبل فنشأ على اكرامهم وتبجيلهم وفى أواخر أيامه تغير وتعفف وقرب الأولياء والزهاد . وأعرض بعض الأعراض عن الفاسفة فانتهز أعداء ابن رشد هذه الفرصة ووشوا به وتلاميذه ومريديه وأقنعوا المنصور بان اطلاق الحرية للفلاسفة يقولون ويكتبون ما يشاءون مضر بالدولة والدين ورسموا له طريق الاضرار بهم فأطاعهم وتبع خطتهم منقاداً لا مختاراً وتلطف فى العقاب فاكتفى بالنفى المؤقت ثم ندم فعفا وأصلح واسترضى فهذه النكبة كلها لم تكن إلا مظهراً من مظاهر الانتقام والحسد وقد وجد الحاسدون والحاقدون مجال الدسائس واسعاً فنفثوا سمومهم وشفوا غليلهم ثم استبان الخليفة الحق فتاب .

مؤلفات ابن رشد

لم يثبت البحث التاريخى أن ابن رشد ألف كتاباً من كتبه قبل السنة السادسة والثلاثين من عمره وليس فى هذا غرابة لأن الاستعداد فى الطب والفقه والحكمة يقتضى أعواماً طويلة ولم يكن ابن رشد من المبتدعين الذين وضعوا كتباً فى أمور لم يسبقوا اليها مثل الشعراء أو كتاب القصص ولكنه كان عالماً والعالم يحتاج قبل التدوين إلى التمحيص والتحقيق ويجدر بالذكر أنه منذ بدأ بالتأليف لم يقف به عقله القوى وارادته الغلابة عن الاستمرار فى طريق الفكر فقضى ما بقى من عمره الحافل بجليل الأعمال فى الدرس والبحث والتدوين وقد ذكر رينان عن فهرست عربى فى خزانة اسكوريال ثمانى وسبعين رسالة أو كتاباً فى الفلسفة والطب والفقه وعلوم الكلام وذكر ابن أبى أصيبعة منها خمسين كتاباً ولم يذكر ابن الابّار إلا أربعة كتب ولعله اكتفى بأشهرها

الكتب المطبوعة بالعربية

(١) تهافت التهافت
(٢) فصل المقال
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة
(٤) القسم الرابع من وراء الطبيعة
(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد

وله بعض كتب عربية مخطوطة سيأتى ذكرها وما عدا ذلك من الكتب فوجود اما باللاتينية أو العبرية ومطبوع باحداهما وتوجد مجموعة مخطوطة لبعض كتبه الفلسفية بالعربية فى دار كتب أوفيتشى بفلورانس بايطاليا رأيناها صيف عام ١٩١٠ .

تاريخ وضع مؤلفاته

للسن التى يكتب فيها المؤلف كتبه تأثير عظيم وقد عنينا بالبحث فى ترتيب مؤلفات ابن رشد على حسب السنين التى وضعت فيها فوصلنا الى النتيجة الآتية ، وسيلاحظ

القارىء من هـذا الجدول أنه قضى ستا وثلاثين سنة وهو النصف الثانى من عمره فى التأليف لأنه مات فى الثانية بعد السبعين ويلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يمتنع عن التأليف حتى فى أثناء نكبته التى عوقب فيها بالاهانة والنفى بعيداً عن أهله ووطنه وهو فى أقصى درجات الشيخوخة وذكرنا موضع التأليف لبعضها

حوالى السنة ٣٦ من عمره وضع الكليات فى الطب
« « ٤٣ « « « الشرح الصغير للجزئيات والحيوان (باشبيلية)
« « ٤٤ « « « الشرح الوسط للطبيعة والتحليلات الأخيرة (باشبيلية)
« « ٤٥ « « « شرح السماء والعالم (باشبيلية)
« « ٤٩ « « « الشرح الصغير للفصاحة والشعر والوسط لما بعد الطبيعة (بقرطبة)
« « ٥١ « « « الشرح الوسط للاخلاق
« « ٥٣ « « « بعض أجزاء من مادة الأجرام (مراكش)
« « ٥٤ « « « الكشف عن مناهج الأدلة
« « ٦١ « « « الشرح الكبير للطبيعة
« « ٦٨ « « « شرح غالينوس
« « ٧٠ « « « المنطق (أثناء نكبته)

ويبقى بعد هذا الجدول مما لم يمكن ضبط تاريخ وضعه من مؤلفات ابن رشد ما يأتى :
(١) شروحه على التحليلات الثانى
(٢) الطبيعة والسماء
(٣) النفس
(٤) ما بعد الطبيعة

وما عداها من كتب أرسطو لا يوجد له إلا الشرحان الوسط والصغير ومن كتب أرسطو مما لا يوجد له شرح (١) الحيوان و (٢) السياسة ومجموعها عشرة كتب وشرح الحيوان مفقود وذكره عبد الواحد وابن أبى اصيبعة وواضع فهرست اسكوريال ولم يشرح ابن رشد سياسة أرسطو وقال فى مقدمة الشرح الوسط للاخلاق أنه لم ير

ترجمة عربية لسياسة أرسطو فى بلاد المغرب ولما أخذ فى شرح جمهورية أفلاطون قال أنه لم يشرع فيها إلا لأن كتب ارسطو فى السياسة لم تصل اليه ولو وصلت لاستغنى بها عن الجمهورية وهذا يدل على عدم المامه بآداب اليونان لأنه لو ألم بها لعرف أن ما دونه أرسطو فى السياسة كان نذراً وانه كان مقلداً لافلاطون فلم يكتب شيئاً يدانى الجمهورية جمالا وحكمة ولاجل تقريب موضوع المؤلفات لذهن القارىء أردنا وضعها على الصورة الآتية :

مؤلفات فلسفية

(١) تهافت التهافت وموضوعه رد على تهافت الفلاسفة للغزالى . والمقصود بكلمة التهافت سقوط التعاليم على بعضها وانتقاضها وغاية الكتاب إسقاط كتاب الغزالى ومنه نسخة عربية مطبوعة وله تراجم لاتينية وعبرية

(٢) رسالة فى تركيب الاجرام وهو جملة مقالات دونت فى أوقات مختلفة والكتاب منتشر باللاتينى والعبرانى

(٣) و (٤) كتابان فى الاتصال يوجدان باللاتينية والعبرية

(٥) أربعة كتب فى مسألة هل العقل المادى يمكنه إدراك الصور المنفصلة (لاتينى)

(٦) شرح كلام ابن باجة فى اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسكوريال)

(٧) كتاب الكون

(٨) فى المقولات الشرطية

(٩) الضرورى فى المنطق

(١٠) مختصر المنطق

(١١) مقدمة الفلسفة فى اثنى عشر رسالة (عربى اسكوريال عدد ٦٢٩)

(١٢) شرح جمهورية أفلاطون عبرى ولاتينى

(١٣) شرح الفارابى وأرسطو فى المنطق

(١٤) شروح على الفارابى فى مختلف المسائل

(١٥) نقد الفارابى فى التحليلات الثانى لأرسطو

(١٦) رد على ابن سينا فى تقسيم المخلوقات وقوله أنها ممكنة مطلقاً وممكنة بذاتها ولازمة بما هو خارج عنها ولازمة بذاتها

(١٧) شرح وسط لما بعد الطبيعة عن ترجمة نيقولا الدمشقى
(١٨) فى علم الله بالجزئيات
(١٩) فى الوجودين الأزلى والوقتى
(٢٠) البحث فيما ورد فى كتاب الشفاء عما وراء الطبيعة
(٢١) فى وجود المادة الأولى
(٢٢) فى الزمان
(٢٣) مسائل فى الفلسفة
(٢٤) فى العقل والمعقول (عربى اسكوريال عدد ٨٧٩)
(٢٥) شرح الفردوسى فى العقل
(٢٦) أسئلة وأجوبة فى النفس
(٢٧) أسئلة وأجوبة فى علم النفس
(٢٨) السماء والدنيا

وقد وضع هذا الجدول على سبيل الحصر وليس لابن رشد غير هذه الكتب فى الفلسفة ولا يجوز الزيادة عليها أو إنقاصها ولا يعول على قول أحد فى المؤلفات اذا خالف هذا الجدول الدقيق

فى الالهيــــات

(١) فصل المقال (مطبوع)
(٢) ملخص لفصل المقال
(٣) التقريب بين المشائين والمتكلمين
(٤) كشف مناهج الأدلة
(٥) شرح كتاب الايمان للامام المهدى ابى عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحدين

كتبه فى الفقه

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد
(٢) مختصر المستصفى فى أصول الفقه
(٣) كتاب فى التنبيه الى اغلاط المتون
(٤) الدعاوى : ٣ مجلدات

(٥) دروس فى الفقه عربى (اسكوريال)

(٦) كتابان فى الذبيحة

(٧) كتاب الخراج

(٨) الكسب الحرام

وله غير هذا أربعة كتب فى الفلك وكتابان فى النحو وعشرون كتاباً فى الطب

تعليم ابن رشد

لم تزد معرفة ابن رشد عن العلوم الشائعة فى عصره فكانت معرفته بالطب محدودة بعلم جالينوس ، وفلسفته مستمدة من ارسطو ، وفلكه مأخوذاً عن المجسطى وفقهه فقه معاصريه واسلافه من أئمة المالكية . فلم يكن الحكيم ابن رشـد مبتكراً ولا مبتدعاً أى انه لم يؤسس علماً جديداً . ولكنه امتاز عن معاصريه بقدرة فى الانتقاد نادرة فى زمنه وغير زمنه ، وهى ظاهرة فى نقده فلك بطليموس ، وفيه مبادئ وتقدم فكرى لا تصدر الا عن عقل من أقوى العقول (راجع النبذة ١٣ من القسم الأول من تلخيص مقالات ارسطو فيما بعد الطبيعة) .

كان ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً ولكن فلسفته أعظم من طبه فان مؤلفاته الطبية التى اعتمد فيها على جالينوس لم تبلغ شأو قانون ابن سينا وكان فقيهاً وفلكياً . على اننا لم نقف على آثاره فى خدمة الشريعة ولم يحفظ لنا التاريخ أحكامه وفتاواه .

ويظهر أن جده كان اكثر منه توفيقاً فى القضاء والتشريع ، فله مجموعة فتاوى فى مكتبة باريس عُنى أحد تلاميذه بجمعها وتنظيمها ولكن الذى ميز ابن رشـد حقاً هو شرحه الكبير لارسطو ، ذلك الشرح الذى جعله فى مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين وصدق ارنست رينان حيث قال : « القى ارسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ، ففسره وشرح غامضه ، ثم جاء ابن رشد فالقى على فلسفة ارسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها »

ألف ابن رشد فى كل فن شريف مثل الطب والفلسفة والفلك والفقه وكان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب

وكان فى جنب اشتغاله بتلك العلوم محبًا لفنون الأدب . فقرأ شعر العرب فى الجاهلية والاسلام ، وحفظ كثيراً من قصائد عنترة وامرىء القيس والأعشى وأبى تمام والنابغة والمتنبى . وأثر محفوظاته ظاهر فى أسلوبه ومقتبساته لدى شرح كتاب الشعر لارسطو ونستنتج من هذا عرضًا أن العقول الكبيرة القوية تفوق غيرها باتساع دائرتها واقتدارها على الالمام بأنواع العلوم والآداب ولا ترى فى ذلك تناقضًا

جهله باليونانية

يلفت نظر الباحث فى حياة ابن رشد وكتبه عدم المامه بلغة غير العربية . أهو اعتداد بالنفس واكتفاء بما حوته اللغة العربية من العلم والأدب ، أم ازدراء بما فى غيرها من اللغات والكتب ، أم يأس من التحصيل لتعذر التعليم ؟ لم يعرف ابن رشد اليونانية التى وضعت بها مؤلفات استاذه ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى الشائعة لعهده ، مثل السريانية والفارسية حتى ولا الاسبانية وهى لغة القوم الذين شب وشاب فى بلادهم

على أن ابن رشد لم يكن وحيداً فى عدم الأخذ باللغات لأن معظم أسلافه من حكماء العرب لم يأخذوا بها ، وقد ضاعت عليهم لهذا السبب جميع كنوز أدابها الغنية فلم يقفوا على شعر هوميروس ولاپندار ولاسوفوكليس فضلاً عن ايشيل واريستوفان وديموستين . بل أنهم أهملوا أفلاطون نفسه وقصروا كل همهم على درس فلسفة ارسطو لأن تراجمة الشرق عنوا بكتبه دون غيرها

ولا شك فى أن مؤلفات ارسطو التى شرحها ابن رشد وصلت اليه باللغة العربية التى نقلت اليها فى القرن الثالث الهجرى قبل ظهور ابن رشد بثلاثة قرون . ويرجع فضل تلك التراجم الى عصبة من أدباء الشام أمثال حنين بن اسحق واسحق بن حنين ويحيى بن عدى وأبو بشر متى

كان ابن رشد حريصاً على الجوهر فان فاتته اللغة الأصلية (وهذا يدعو الى الأسف) فلم تفته فكرة المقارنة بين جميع التراجم المعروفة لعهده فقد جمعها وفحصها وناقشها بحذق فائق حتى يكاد من لا يعرف الواقع يحسب أنه كان يعرف اللغة الأصيلة وقد عزيت الى جهله باليونانية أغلاط وقع فيها وأخذها عليه ألد أعدائه لويس ڤيڤيس ، ولا شك أن التعصب الدينى وعمى البصيرة دفعا لويس الى المعاندة والمعاكسة ولكن هذا لاينفى صدق انتقاده فى أمور .

فقد خلط ابن رشد بين بروتاغوراس وفيثاغورس وبين فراطل وديموقريط وحسب هيراقليط جماعة من أتباع هرقل أولهم سقراط ، وزعم أن اناكساغور رئيس المذهب الايطالى ... على أن لويس ڤيڤيس الذى أعماه التعصب أخذ هذه الأغلاط على علاتها وحاسب ابن رشد عليها ولم يدرك عذره لنقلها عن التراجمة الذين كان جهلهم بآداب اليونان وتاريخهم عظيماً .

ونظن احجام العرب عن الشعر القصصى والتأليف التمثيلى راجع الى جهلهم بآداب اليونان واكتفائهم بدرس فلسفة ارسطو على أن ارسطو نفسه لم يبدأ بتدوين الفلسفة الا بعد أن اتقن آداب قومه . وفى مؤلفاته من الأمثال والشواهد والاقتباس ما يدل على ذلك ، ويجوز أن اعراض العرب عن القصص والتمثيل نشأ عن الظن بأنهما خاليان من الجد والجلال القائمين بالفلسفة ، وحسبوا أن الاسلام دين جد وخشونة ، فنشأوا عليهما وبعدوا عن عوامل الاستهواء والتخدير وخطأ هذا الرأى ظاهر

أسلوب ابن رشد

أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف ، وله العذر . فان الفيلسوف لا يملك أن يصوغ تعاليمه فى أسلوب رقيق جميل إلاّ اذا توافرت له شروط كثيرة لم تتوافر لابن رشد . منها سهولة اللغة وغناها وتهذيبها بأقلام العشرات بل المئات من الشعراء والكتاب بحيث تصبح فى يد الفيلسوف اداة سهلة تمكنه من التعبير عن أدق المعانى والأفكار وأبعد

العواطف غوراً . ومنها أن يكون الفيلسوف نفسه كاتباً بارعاً فى فنون الأدب ولا نذكر أن هذين الشرطين اجتمعا لاحد اجتماعهما لنيتشه فى المانيا ، وبرجسون فى فرنسا . وكثيرون من الفلاسفة الافرنج يشبهون ابن رشد فى أسلوبه ونخص منهم بالذكر أوجست كومت على ان الواقع يدعو الى التسامح . لأن مؤلفات ابن رشد التى تمكن القارىء من الحكم على أسلوبه لصدورها عن قلمه مباشرة نادرة جداً وهى فى العربية لا تتجاوز ثلاثة أو أربعة سيأتى الكلام عليها تفصيلاً

وذلك لأن معظم كتبه التى كانت موضع الثقة من الطلاب فى أوربا هى باللاتينية ومنقولة عن العبرية

وسلسلة تأليفه من حيث تعدد الأساليب كثيرة الحلقات . فان ارسطو كتب باليونانية ونقلت كتبه منها الى السريانية ، وترجمها العرب الى العربية ، فقرأها ابن رشد وشرحها ، ونقلت شروحه الى العبرية فاللاتينية .

ويستخلص من أسلوب ابن رشد فى كتبه شغفه بذكر الرجال وتمحيص آرائهم فأولهم ارسطو ثم شراح فلسفته من اليونان أمثال اسكندر فردوسى فتمستيوس فنيقولا الدمشقى ، ومن العرب ابن سينا والغزالى وقد يشتد فى مجادلتهما لاغراض مختلفة ، فهو يحارب الغزالى حرباً خارجية لأنه يدافع فيها عن الفلسفة والفلاسفة . أما حربه مع ابن سينا فحرب داخلية أهلية سببها النزاع فى تأييد المذاهب ونقضها ، وجداله مع اسكندر وثمستيوس ، قوامه انتقاد شرحيهما وتخطئة فهمهما ، وقد ظهر عليهما وبان الحق فى جانبه ، واذا ذكر ابن باجة فانما للثناء عليه وتزكيته ، ويسميه والد الفلسفة بالأندلس

وهو فى معظم كتبه حاد المناقشة قاسى اللهجة شديد المراس على خصومه ، وقد يسمو به القلم الى أعلى درجات الكمال الفكرى

ويمتاز أسلوبه بوضوح شخصيته سواء اكان موجزاً أم مسهباً . فان أسهب واستطرد كان لطيف العبارة لين القول مقبول الاشارة ، ولا تفوته الغاية بالتطويل ولا تغيب عن نظره نتيجة البحث وله على نفسه سلطان يقفهُ فى الوقت الملائم عند حده

وقيمة كتبه فى وقتنا هذا تاريخية محضة ومن يتناول البحث فى كتب ابن رشد وأفكاره فانما يفعل ذلك بوصف كونها حلقة شريفة من سلسلة الفكر البشرى لا مصدراً موثوقاً به لتعاليم ارسطو فان فلسفة ارسطو ظهرت باكتشاف كتبه بأصولها ونصوصها اليونانية فى وسط القرن الخامس عشر ونقلت الى اللاتينية وسائر لغات أوربا الحية ولكنها لم تنقل بجملتها الى الآن بالعربية . أما تمجيد ابن رشد لأرسطو فلا حد له فيكاد يؤلهه وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الانسانى عقلاً وفضلاً ولو كان ابن رشد يقول بتعدد الآلهة لجعل ارسطو رب الأرباب والذى يملأنا اعجاباً وفخاراً بابن رشد انه بالرغم من تقديس أستاذه بما يفوق العبادة فهو لا يتنحى عن الجهر برأيه وان اختلفاوله فى ذلك طريقة ظريفة فلا يعارض المعلم الأول ولايعترض عليه بل يلفت نظر القارئ الى رأى نفسه و يتخلى عن نتائج رأى أستاذه لاسيا اذا كان يشتم من هذا الرأى مخالفة للدين والعقائد المنزلة مثل ذلك ما جاء فى الشرح الوسط للطبيعيات قال انه يقصد الى شرح المشائين دون ذكر رأيه بذاته وانه فى ذلك يقتدى بالامام الغزالى فى شرح آراء الفلاسفة فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » ليتمكن من الرد عليها بحقيقتها

كذلك عند كلامه على اتصال العقل المفارق بالانسان فقد تنحى عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ابن رشد مبتكر هذه الطريقة فقد سبقه اليها ابن سينا والغزالى وابن طفيل وسبب هذا الحذر العجيب خوفهم من تهمة الالحاد على أن هذا التأدب الشديد فى حق الدين لم يق ابن رشد شر تهمة التعطيل لأن الفلاسفة اذا انقلبوا أئمة او كرادلة فلا يجديهم ذلك نفعاً فى نظر أعداء الفلسفة .

شرح ابن رشد مؤلفات ارسطو بثلاث طرق: شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير ففى الكبير اقتباس لكل نبذة من ارسطو مع تحديدها بقوله « قال ارسطو » ثم يبدأ الشرح بالاسهاب والتعمق والاستطراد وهذا الشرح الكبير أشبه شىء بتفسير القرآن من حيث التمييز المطلق بين المتن والشرح وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابى وابن سينا فقد كانا يمزجان نصوص ارسطو بشروحهما أما الشرح الوسط

فيقتبس الكلمات الأولى من متن ارسطو ثم يسير على طريقة الفارابى . والشرح الصغير عبارة عن تحليل وجيز وهو من قبيل نثر المنظوم فالمتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التى ترضيه فى الاقتباس والاستشهاد والناظر فى هذا الشرح يعتقد انه تفسير قائم بذاته . والثابت أن ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلنا على ذلك انه فى آخر الشرح الكبير للطبيعيات الذى أتمه فى الستين من عمره أشار الى شرح أوجز منه صنفه فى مقتبل العمر وكذلك فى الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير .

فى أسباب عدم اشتهاره عند المسلمين

وسرعة انحلال الفلسفة بعده

السبب فى عدم اشتهاره عند المسلمين كما يجب وسرعة انحلال الفلسفة واندثار معالم الحكمة بعده يرجعان الى عدم انتشار كتبه فى الأقطار لأنهـا لم تخرج من الأندلس التى لم يطل عهد الدول الاسلامية فيها وقد أمر بعده المتعصب الجهول زيمنيز باحراق المخطوطات العربية وذلك بعد الفتح المسيحى وزوال دولة الموحدين فاحرقت فى ساحة غرناطة ثمانون الف نسخة من الكتب العربية ولا شك فى أن جميع مؤلفات ابن رشد قد التهمتها نيران التعصب الأوربى فى تلك الحريقة العظمى

وكل ما بقى للعالم من مؤلفات ابن رشد مكتوب بخط مغربى ممايدل على انه منقول من الكتب الأصيلة فى الأندلس ونقل الى أفريقيا ومراكش قبـل تلك النكبة . أما الكتب العربية الموجودة فى مكتبة اسكوريال فليست من أثار عرب الأندلس انما من اسلاب السفن التى كان يأسرها قرصان الاسبان من المغاربه ومع ذلك فلم تنج تلك الكتب المغتصبة من اللهب فقد أحرقت مرتين فى مفتتح القرن السابع عشر وقبيل ختامه (١٦١١ و ١٦٧١ م .) فتلف اكثر من نصفها

وعدا الكتب القليلة الموجودة باسكوريال فله كتب عربية بمكتبة أوفيتشى بفلورنسا وهى شرح وسط لكتاب الكون وصغير للبلاغة والشعر وشرح كامل لكتب المنطق وبعض كتبه الطبية فى مكتبة باريس الوطنية وليدن واسكوريال وكتبه العربية نادرة جداً ولكنها كثيرة الانتشار بالعبرية واللاتينية ولم ينشر بالعربية لابن رشد كتاب قبل أواسط القرن التاسع عشر (١٨٥٩) أى بعد موته بستة قرون ونصف والفضل فى ذلك للعالم الألمانى مولر الذى تقدم غيره فى نشر فصل المقال . والفضل فى نشر كتبه باللاتينية فى القرن الخامس عشر لمدن البندقية وبادوا ثم بولونيا وروما ونابولى بايطاليا ثم ليون بفرنسا وقد كثر الاقبال عليها فى السادس عشر ثم نامت فى السابع عشر ثم نسيت بتاتا وكان هذا آخر عهد ابن رشد بالشهرة فى الغرب .

مذهب ابن رشد

أن تعاليم ابن رشد تشبه بصفة عامة تعاليم أسلافه ومعاصريه من فلاسفة العرب . وهذه التعاليم ذاتها لا تخرج عن فلسفة ارسطو مضافاً اليها نظريات من الأفلاطونية المستحدثة وقد امتاز فلاسفة العرب بأن أضافوا إلى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر أو الكريات الكائنة بين المتحرك الأول وبين العالم وانتحلوا فكرة « الانبثاق العام » والمقصود بها أن الكائنات جميعها انبثقت وصدرت عن الله أى أنه تعالى هو مصدر خلق الكائنات والمقصود من القول بهذه النظرية اتصال الحركة من المحرك الأول بما هو قريب منه من الكريات ومنها إلى ما هو أدنى من سائر أجزاء الكون وهكذا إلى العالم الأرضى .

وانما التجأ فلاسفة العرب إلى هذا المذهب « الانبثاقى » ليطهروا تعليم ارسطو من مذهب الثنوية أى اشتراك القوة والمادة فى خلق العالم وليملأوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها أو القوة المحض وبين المادة الأولى . ولا يخفى أن الثنوية الارسطية غايتها تعليل العالم بفرض وجود عنصرين مطلقين فى ذاتهما مستقلين عن بعضهما

منفصلين تمام الانفصال وهما الروح أو القوة والمادة ولما كان التوحيد اولى فرائض الإسلام وكان ارسطو هو الفيلسوف الوحيد الذى انتحل المسلمون تعليمه وكان تحوير تعليمه أهون عليهم وأسهل لديهم من الانحراف عن العقيدة الدينية انتحلوا مذهب « الانبثاق العام » وأحلوه محل الثنوية الارسطية على ما فيه من مخالفة جوهرية لبقية تعاليم ارسطو .

وقد سار ابن رشد على هذا الدرب الذى سار عليه من قبل الفارابى وابن سينا . لأجل ما تقدم صار مذهب ابن رشد علماً على مذاهب فلاسفة العرب الذين اهتدوا بارسطو وتبعوا مدرسته ويجوز أن يطلق عليهم تجاوزاً اسم « المشائين فى العرب » فمذهب ابن رشد يجمع مذاهبهم و يوفق بين أرائهم ويلم شعث تعليمهم . وقدصار اسمه اسماً للفلسفة العربية لأنه لم يشتغل واحد من فلاسفة العرب بغير تعاليم ارسطو ومن حسن حظه أنه جاء متأخراً وقد ألم بمؤلفات المتقدمين منهم وذكرهم وروى عنهم وقرظ بعضهم وانتقد البعض الآخر فنتج عن ذلك أن امتزجت أفكارهم بافكاره واختلطت آثارهم بآثاره فنسب اليـه المؤرخون فى الشرق والغرب آراء الذين سبقوه مثل ابن سينا والفارابى

على أن العدل يقضى بالقول بأن فضل ابن رشد لا يربو على فضلهم إلا فى أنه أسهب فى شرح أقوالهم على أن ابن رشد لم يكن ناقلاً وشارحاً ومقلداً فقط كما يذهب اليه بعض المؤرخين . بل كان أيضاً واضعاً ومبتدعاً ومجدداً ومثله فى الابتداع والتجديد فى أثناء الشرح والتفسير مثل غيره من فلاسفة العرب فأنهم لم يقنعوا بشرح ارسطو بغير نقص أو ازدياد انما اتخذوا شرح مذهبه وسيلة لبيان مذاهبهم

ومن ينعم النظر فى كتب العرب التى جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطع استخلاص فلسفة عربية اسلامية قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها ومغايرة فى مجموعها للفلسفة المعروفة لعهدهم والمعمول بها بين أهل الرأى وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة ظاهرة آثارها بجلاء فى مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والجبرية والصفاتية

والباطنية والأشعرية وفى علوم الكلام . ويظهر هذا من مراجعة أمثال كتاب الملل والنحل والفرق بين الفرق ولكن العرب لم يطلقوا على مباحث هذه الفرق اسم الفلسفة لأسباب يطول شرحها وليس هنا مقام الكلام فيها . إنما قصروا اسم الفلسفة فى عرفهم على فلسفة الأقدمين وأطلقوا اسم الفيلسوف على من ينقطع لدرسها وفحصها وشرحها . إذا تقرر ذلك وضح لنا أن ما يعرف بالفلسفة العربية هو فى الحقيقة جزء محدود جداً من الحركة الفكرية فى الإسلام .

وقد اختلف الناس فى أى الوصفين أفضل الفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية ولكل من منتحلى أحد الوصفين حجج وقرائن أما نحن فنفضل وصف الفلسفة الإسلامية لأن ابحاثنا فى الكندى والفارابى دلت على أن الفضل فى انتحال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين وهم من سلالة فارسية أى من شعب آرى من هنود أوروبا . وان كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً فما هى بالغريبة عن الاسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وجدانية وقواعد عقلية وأنظمة اجتماعية ومبادىء مدنية.

على أن هذا التمييز لا يضير العرب فى شىء ولا يقلل من قدرهم فان العباسيين لولا الإسلام ما اتجه نظرهم نحو الفلسفة اليونانية وأول فلاسفة الإسلام عربى صميم وهو الكندى والإسلام ذاته مصدره نبى عربى نشأ وترعرع ودعا لدينه فى البلاد العربية فمثل الفلسفة الإسلامية كمثل كتاب ذى جزئين الأول مصدره الشرق وقد دونه الكندى والفارابى وابن سينا والثانى مصدره الغرب ومؤلفوه ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . والناظر فى فلسفة ابن رشد يرى أنها لا تختلف فى جوهرها عن فلسفة ابن باجة وابن طفيل . وهذان الحكيمان قد أكملا وأتما فى الغرب ما بدأ به الثلاثة الأول فى الشرق .

فى الفلسفة الإسلامية ثلاثة أسماء تعلو على ما عداها علو قمم حملايا والجبل الأبيض على قلل الجبال الصغرى هذه الأسماء هى ابن سينا والغزالى وابن رشد أما ابن سينا فهو أعلى فلاسفة الشرق الإسلامى كعباً وأوسعهم رأياً وأطولهم نفساً وأرحبهم

فكراً . والغزالى باقعتهم وداهيتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بحثاً وأبعدهم نظراً وأعمقهم فكراً وأطولهم باعاً وأبلغهم يراعاً وقد كان من حظه انه أدرك قبل سواه استحالة الوصول الى الحقيقة بطريق العقل وقد جاءت فلسفة كانط الألمانى بعده بعدة قرون تؤيد رأيه . فلما وقر فى نفس الغزالى عجز العقل البشرى عن الوصول الى الحقيقة بطريق البحث الفكرى تصوف ظناً منه ان طريق الصوفية أقرب الطرق للوصول وكان من نتائج هذا التحول الطبيعى فى عقل جبار كعقله انه بدأ يهدم آراء الفلاسفة فألف كتاب تهافت الفلاسفة ضد آراء ابن سينا وحاول هدم « مبدأ العلة » فالغزالى سبق كانط فى القول باستحالة وصول العقل الى الحقيقة وأقول أنه سبق أيضاً هيوم الايقوسى الذى كان جاحداً ومعطلاً وكان لآرائه بعض الأثر فى ذهن كانط والفرق بينهما ان هيوم وضع مبدأ اليأس على أساس الفوضى ولكن كانط وضعه على أساس المنطق والنظام .

الغزالى أنكر قدر العلم وحط من قيمته ونهى عنه لقلة نفعه وأنكر قوة العقل وأثبت عجزه فسبق فى ذلك حكيمين من اكبر حكماء أوربا الحديثة وهما هيوم وكانط ثم أخذ يبحث عن طريق للوصول الى الحقيقة فاهتدى الى مذهب الافتطار وهو المذهب الذى يقول به الآن فى فرنسا الفيلسوف برجسون هذان هما العالمان اللذان ظهرا فى الشرق ابن سينا والغزالى وثالثهما ابن رشد وقد ظهر فضله فى امور كثيرة منها ان الفلسفة كانت منذ القدم تشمل نظريتين عظيمتين فى تعليل الكون وتفسيره وحقيقة السبب الأول وتحديده .

النظرية الأولى تقول بحرية علة العلل وبان لها مميزات تحددها وتعينها وان للعناية ما لها من القدرة فى تدبير العالم وتشرح سبب خلق الكون وغايته ونهايته وتقول بأن النفس الانسانية كائن مادى خالد .

والنظرية الثانية تقول بأن المادة أزلية وان أصل الحياة جرثومة تتطور بفعل قوتها الكامنة وان علة العلل غير محدودة وان للطبيعة قوانين لا بد من نفوذها وان الضرورة من قوانين الكون وان للعقل وجوداً غير مستقل وقد كان من نصيب فلاسفة الاسلام

ان انتحلوا النظرية الثانية . وكان الفضل فى اظهارها وتفسيرها ودعمها لابن رشد اكثر من غيره وهو كما أسلفنا ثالث العلمين ابن سينا والغزالى واذا أمعنا النظر فى المذهبين السالفين نرى ان أولهما مذهب الخلق وثانيهما مذهب التطور والارتقاء . وكان من حسن الحظ ان ابن رشد دحض نظرية الخلق ونقضها وأيد نظرية التطور وقال بها ومن مستلزماتها القول بأزلية المادة وضرورتها وانها أصل الكائنات وانها « لا بد منها ولا غنى عنها . »

أما عن تدبير الكون بالنسبة لعلة العلل فقد قال ابن رشد « ان حكم الكون يشبه حكم المدينة فالحاكم هو المصدر الأعلى لكل ما ينفذ ولكن جزئيات حوادثها وتفاصيلها لا تصدر عنه مباشرة ولا يتحتم علمه بها . »

و يعتبر ابن رشد السماء كائناً حياً مكوناً من عدة أجرام لهـا أنظمة خاصة بها فى حياتها ودوراتها وتأثيرها فى بعضها البعض وفى الانسان وهذا كله مستفاد من الكتاب الثانى عشر من بعد الطبيعة لارسطو، ونظرية ابن رشد فى العقل الانسانى هى خلاصة الكتاب الثالث من كتاب الروح مضافاً اليها مزيج من التصوف والتوفيق والتقريب التى يمتاز بها حكماء الاسلام .

مذهبه فى العقل

غير ان ابن رشد امتاز بمذهبه فى العقل وقد قال فيه قولاً اهتز له علماء اللاهوت فى القرن الثالث عشر المسيحى فانه لمـا أخذ يشرح رأى ارسطو فى العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتلقى بدأ بالرد على آراء الشراح السالفين وفندها وزيفها وقرر انه استخرج رأى ارسطو على حقيقته دونهم وانهم لم يدركوه ولم يبلغوا شأوه وهاك رأيه ملخصاً بايجاز عن مقالته «فى النفس» المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس : ان القوة التى تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تنفعل بتأثير، سوى تأثير الادراك وهذه القوة تعادل قوة الشىء المُدْرَك و يمكن تصورها بطريق القياس . وقوة المعقولات كالحس للمحسوسات مع فارق وهو ان القوة التى تتأثر بالمحسوسات تخالطها نوعاً

أما قوة المعقولات فخالصة مطلقاً شريفة بذاتها منزهة عن الاختلاط بالصورة ومما لا بد من بيانه ان هذه القوة وهى العقل الهيولى، لما كانت تدرك كافة المعقولات وتلم بجميع الصور فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لئلا تمنعها احدى الصور التى تخالطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدى التمازج الى تغيير الصور المدركة، فاذا تغيرت تلك الصور اضطرب التعقل، وفقد العقل الهيولى قوته التى أصلها ادراك الصور على حقيقتها وتحولت طبيعته وهى الالمام بالأشكال بغير تغير طبيعتها.

لهذا تقضى الضرورة ببقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الاختلاط طاهرة من ادران الامتزاج بالأشكال. فاذا تقرر ذلك، ثبت ان طبيعة العقل لا تكون الا سجية بسيطة غير مركبة، وما العقل بعنصر محتاج الى الترتيب انما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه. والعقل فى القوة يقابله العقل الهيولى، والهيولى اما مكون من مادة مصورة واما بسيط فهو المادة الأولى.

هذا هو معنى العقل المتأثر الذى وضعه ارسطو وشرحه اسكندر فردوسى. ثم أخذ ابن رشد يشرح تفسير تمستيس ومرجعه ان العقل أو الهيولى لا يخالط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد ذى مادة منفصلة عما عداها من القوى. ويقول ابن رشد ان العقل سجية أو استعداد بغير صور هيولية وهوكذلك مادة منفصلة محلاة بهذا الاستعداد. لأن الاستعداد القائم بالانسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها لاصقة بالانسان، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح وليست أستعداداً صافياً كما ظن اسكندر بمفرده.

ومما يدل على أن الاستعداد ليس خالصاً بذاته كون العقل الهيولى يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع ادراك الصور فيتحتم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه ادراك ذاته بغير صور وينتج عن هذا أن القوة التى تدرك هذا الاستعداد والصور التى تطرأ عليه تكون حتماً خارجة عنه ويظهر من هذا جلياً أن العقل الهيولى هو شىء مركب ومكون من الاستعداد القائم بالانسان ومن عقل يضيف ذاته الى هذا الاستعداد ويبقى

مستعداً بالقوة لا بالفعل وهذا العقل هوالعقل الفعال بذاته ، وما دام فعالاً بالقوة فهو عاجز عن ادراك ذاته وقادرعلى ادراك ما عداه أى الموجودات الهيولية واذا ما انفصل عن الاستعداد صار عقلاً بالفعل مدركا ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات ولما كان فى النفس وظيفتان الأولى صنع الصور المعقولة ، والثانية تلقيها فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعــال وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان فى الظاهر الا وظيفة واحدة فى الحقيقة .

ويظهر مما تقدم أن اسكندر استقل دون من عداه من الشراح برأى يخالفهم ولكن رأى ارسطو جامع بين الاثنين ، وغنى عن البيان أن ابن رشد يشارك حكماء العرب فى شرح هذه المسألة العويصة ولكنه امتاز ببحث عظيم الشأن وهو ما اذا كان العقل الانسانى أو الهيولى أو المتأثر يستطيع الاندماج فى الحياة الدنيوية بالعقل الفعال العام

فقسم ابن رشد قوى النفس وبيّن علاقتها بعضها ثم أوجب الارتباط بين العقل المنفصل الفعّال وبين العقل الهيولى كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعّال العام وان العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملكة أى العقل الانسانى لطرأ عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليست عرضة للطوارئ ، فالعقل الانسانى هو الذى يدرك العقل العام ، أى أنه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقائه كذلك ، فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالنار والعقل الانسانى هشيم يشتعل ويتحول لهباً بقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر .

وقد يكون الاتصال بالعقل المستفاد أو المنبثق ، وتكلم فى امكان الاتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال إنه يختلف باختلاف الأفراد ، ومرجعه ثلاث قوى : الأولى قوة العقل الهيولى الأصيل وأساسها قوة الخيال ، الثانية كمال العقل بالملكة ويقتضى بذل جهود فى التفكير ، الثالثة الالهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجة شرطاً أساسياً للاتصال ، فاذا ما توافرت للفرد تلك المواهب الثلاث

وهيأته العناية للوصول خفيت ذاتية المتصل والعقل الفعال ذاته يمحى لدى اتصاله بالله الموجود الحق الفرد الذى له الوحدانية المطلقة وكذلك تمحى سائر صفات النفس كما تلتهم النار مستصغر اللهب .

ومجمل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنايا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر ولا يكفى ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون درس وهذه السعادة العليا لا ينالها الانسان فى هـــذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والمثابرة ومن لا ينالها فى هذه الحياة يهلك بالموت و يلحقه العذاب الأليم ، ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهيولى مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد و يعدم مع الانسان الذى يولد و يموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوى ، أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التى تصدر عن العقل الفعال العام لا تفنى بأجمعها وان كانت العقول التى تتلقاها تفنى وقد سبق ابن رشد فى نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده بعدة قرون وهو ليبنتز فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية و يمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد و بين نظرية ليبنتز المعروفة باسم (Monopsychisme) ولابن رشد فى هذا فضل على ارسطو لا ينكر ، فان ارسطو قد وصل اليه بابحاثه ولكنه لم يقل به صراحة .

ومن يقرأ الكتاب الثالث فى «الروح» لا يسعه الا استنتاج مذهب وحدة النفوس نتيجة مباشرة لمذهب ارسطو ، ولكن ارسطو لم يقل بها وأما ابن رشد فقال بها . وما أشبه قول مالبرانش بقول ارسطو فى العقل الغير المعين الذى يرشد الخلق جميعاً و بدونه لا يدرك شىء . وقد اتفق مع ابن رشد فى الوصول الى هذه النظرية واستنتاجها من كتب ارسطو جميع الشراح الاغريق الذين تصدوا لشرح ارسطو أمثال اسكندر فردوسى وتمستيوس دى فليبون وسائر فلاسفة الاسلام ولما كان لهذه النظرية شأن عظيم فلا بأس من الالمام بها بايجاز .

يظهر أن السبب الذى منع ارسطو عن التصريح بها مخالفتها لروح فلسفة المشائين بل غرابتها بتاتًا ، وهو نفسه فى الكتاب الثامن من الطبيعيات يقول بأنها من آراء اناكساغور ويمكن تلخيص نظرية ارسطو بأن العقل يحتاج فى فعله إلى أمرين الأول أثر خارجى يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس ، الثانى رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثر : فالحس يقدم للفكر مادة التفكير والعقل الصرف يقدم شكل التفكير أى أن الحس والعقل يتضافران فى إحداث المعقول ، الأول يعطى الموضوع والثانى يعطى الشكل ، وهذه النظرية لا تختلف فى شىء جوهرى عن النظريات الحديثة فى المعرفة التى وصل اليها الفلاسفة فى القرن التاسع عشر قبل ظهور برجسون فى فرنسا .

جاء شراح ارسطو و بسطوا نظرية العقل حسبما تقتضيه آراء المشائين فأبرزوا لنا خمسة مباحث

الأول — تمييز بين العقل الفعّال والعقل المتأثر .
الثانى — عدم هلاك العقل الفعّال أو المؤثر وقابلية الثانى للهلاك
الثالث — عقل فعّال خارج عن الانسان مثله كمثل شمس العقول
الرابع — وحدة العقل الفعّال
الخامس — وحدة العقل الفعّال مع آخر العقول الدنيوية

واذا رجعنا الى نصوص ارسطو ألفينا كلامه جليًا واضحًا فى المبحثين الاول والثانى ومترددًا فى الثالث . والفضل فى إبراز المبحثين الرابع والخامس يرجع إلى ابن رشد وبقية الشراح . وقد قال بهما بعد ذلك ليبنتزو مالبرانش وكلاهما من أتباع ديكارت وخلفائه المباشرين فى فلسفته وهو يعد واضع الفلسفة الحديثة . وقد تفوق ابن رشد على غيره من الشراح حتى الأغريق منهم وهم الذين قرأوا أرسطو فى الأصل لأن ابن رشد وان كان قد اعتمد على التراجم إلا أنه وصل بعقله القوى فى وسط ظلام النقل والتحريف إلى ما لم يصل اليه أحد من قراء الأصول

تقدم ابن رشد لأنه بحق أفضل من شراح اليونان أمثال اسكندر فردوسى فانه ينسب إلى ارسطو القول بأن العقل حالة استعدادية للتلقى والحقيقة هى التى قال بها

ابن رشد وهى أن ارسطو قال بأن العقل كائن مستعد للتلقى ويقيم ابن رشد الحجة على اسكندر ويجادله جدلاً عنيفاً فى كتبه وينسب اليه التقصير والقصور عن إدراك حقيقة أراء ارسطو . ويخطئه بجرأة المفكر الواثق من نفسه ، والحقيقة هى التى قال بها ابن رشد وأيده فيها بقية الفلاسفة

فى النفس

أما رأى ابن رشد فى النفس فهو يقول بأنها متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا فى قوله بنظرية النفوس المتعددة فى الخلود أى خلود النفوس جملة لأن النفس لا وجود لها إلا مكملة للجسم المتصل بهـا . ومجمل آراء ابن رشد فى علم النفس تتفق مع آراء أرسطو وتخالف جالينوس ولا يخالف أرسطو إلا فى نظرية واحدة وهى نظرية أرسطو فى « نوس » فان ابن رشد يخالفه مخالفة على غير أساس مستمداً أراءه من الافلاطونية المستحدثة ، على ما فيها من التناقض لمذهب أرسطو فى جملته

أما قوله فى العقل فغايته أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للزوال والعقل الأزلى هو عقل الانسان بوصف كونه جنساً ، ووظيفة العقل الفعّال تقديم الصور النفسية بهيأة مقبولة للعقل المنفعل فيتقبلها ويدركها .

ظن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى ان ابن رشد قال بوحدة النفوس، وحاولوا الطعن فيه والرد عليه ، فقد خيل اليهم ان رأى ابن رشد يؤدى الى القول بأن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة ، وطروبًا وحزينة على التوالى ، وفى هـذا من التناقض ما فيه . انما عقيدة ابن رشد فى وحدة النفوس كانت ترمى الى غرض اسمى فى نظام الكون . فقد كان يعتقد ان أجزاء الكون متشابهة وذات حياة ووجود لا شك فيهما وان الفكر الانسانى فى مجموعه نتيجة القوى العليا ومظهر عام للكون بأسره .

ومعنى هذا ان ابن رشد كان يقصد بوحدة النفوس القول بأن الانسانية تعيش عيشة دائمة وان خلود العقل الفعال هو احياء دائم للانسانية واستمرار دائم للمدنية . وهنا

نلفت نظر الباحثين الى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية أوجست كومت فى خلود الانسانية وبقائها تلك النظرية التى أدت به الى وضع دين الانسانية فأقيمت له معابد فى بعض ممالك الغرب .

يقول ابن رشد مستمراً فى نظرية وحدة النفوس ان العقل كائن مطلق مستقل عن الافراد كأنه جزء من الكون . وان الانسانية وهى أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلى ، وانه بناء على هذا، لا بد من ظهور الفلسفة وان وجودها ضرورى ليتمكن الفيلسوف من الاشراف على العقل المطلق ، وينتج من هذا ان الانسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون .

مذهب الاتصال

هو أساس علوم النفس فى الشرق ، وهو المذهب الذى شغل فلاسفة الأندلس أمثال ابن باجة وابن طفيل كما أسلفنا بل هو مذهب التصوف ، وبه كان للصوفية سبعة منازل أو درجات وقد عبر عنه بعض فلاسفة الافرنج مثل ارنست رينان انه مذهب « نحن وأنت » أو مذهب القائلين أنا أنت ، وأنت أنا ، وأنا هو .

اذا تبدى حبيبى بأى عين أراه
بعينه أم بعينى فما يراه سواه

ومن حسن حظ الفلسفة أن ابن رشد بقى بعيداً عن هذا المذهب ، لأنه كان أقل الفلاسفة تصوفاً ، واكثرهم اتباعاً للعقل واقتفاء لأثر الحقائق وكان يقول بأن الاتصال ممكن بالعلم دون سواه ، وأعظم نقط الوصول بلوغ العقل الانسانى أعلى درجات السمو الفكرى والعلمى وان اتصال الانسان بواجب الوجود ممكن اذا تمكن الانسان من رفع النقاب عن وجه الحقيقة ونظر اليها مباشرة وبغير حجاب .

ولابن رشد رأى شديد فى الصوفية، فهو يطعن فى زهدهم ويقول بأن غاية الانسان انتصار أرقى اجزاء نفسه على حواسه . فمن بلغ هذه الدرجة فقد بلغ الجنة، مهما كانت

عقيدته ، وان هذه أرقى درجات السعادة وان السبيل اليها وعر والوصول نادر لأنها مقصورة على خاصة العظماء لا يصلون اليها الا فى الشيخوخة بعد طول البحث والتعمق فى العقليات والإعراض عن الأعراض الزائلة ، والقناعة بما يكفى الحياة المادية .

وان كثيرين من الحكماء قد بلغوا هذه الدرجة وذاقوا حلاوتها لدى الموت ، لأن هذا الكمال النفسانى ينمو على عكس الكمال البدنى ، فكلما ضعف الجسم ، دنت النفس من تلك الرتبة العليا

وقال ابن رشد أن الفارابى سعى الى هذه الدرجة طول عمره وانتظرها الى آخر نسمة من حياته ، فلما لم ينلها قال انها وهم باطل ، ولكن حرمان الفارابى من الوصول ليس دليلاً على عدمه ، ولكنه دليل على انه لم يوفق، ولم يكن بين الذين اختارتهم العناية للتمتع بهذه النعمة الكبرى .

نقول أن الذى يمعن النظر فى هذا القول يرى ان ابن رشد لم يستطع التخلص من اراء معاصريه فما هذا القول الا نوع من التصوف العقلى قد جعله ابن رشد بديلاً من التصوف الروحانى الذى قال به الغزالى ولكنه «تصوف» .

النظام الطبيعى فى فلسفته

فلسفة ابن رشد نظام طبيعى متماسك الأجزاء ، مجموع الشمل ، محبوك الأطراف . وهذا ظاهر فى رأيه فى الخلود فقد قال بأن العقل الفعّال وحده خالد ، وأنه هو العقل العام للانسانية ، فالانسانية وحدها خالدة كما قال بعده أوجست كومت . وأن العناية الألهية منحت الكائن الهالك قوة التناسل ، تعزية وسلوى ، لأن فى التناسل بفضل الوراثة نوعاً من الخلود .

وقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد نفى وجود الحواس والذاكرة والعواطف فى الحياة الأخرى ، وأن البدن بعد انحلاله لا يبقى من آثاره شىء وأن الذى يبقى هو العقل وهو من المواهب العليا كما أن الحواسّ والعواطف من الصفات السفلى .

ولكن ابن رشد لم يقل بهذا فى كتبه صراحة ، لأن فى التصريح انكاراً صريحاً للبعث والخلود . ولكن يمكن القول بأن روح مذهب ابن رشد تؤدى الى هذا الاستنتاج ولكنه قال بغير شك أن الانسان لا يثاب ولا يعاقب الا فى الحياة الدنيا . وكان هذا القول أمضى سلاح شهره الغزالى فى وجه الفلاسفة ، ونحن لا نعيب ذلك على ابن رشد بل نشكره على انه نقض الخرافات التى يقول بها العوام عن الحياة الأخرى كالقول بأن الفضيلة الدنيوية وسيلة السعادة الأخروية . وقد أحسن ابن رشد بطعنه فى آراء أفلاطون التى سبكها فى خرافة لفقها عن الحياة الأخرى باسم « هير الأرمنى » وقال ان هذه الخرافات تضلل عقول الأمم ولا نفع فيها .

قال ابن رشد فى « التهافت » ان حكماء العرب المتقدمين يحسبون البعث خرافة وان أول من قال به أنبياء بنى اسرائيل بعد نبيهم موسى ثم ورد ذكره فى الانجيل وكتب الصابئين ودينهم فى قول ابن حزم ، أقدم الاديان وان الذى دعا واضعى الاديان الى القول بالبعث اعتقادهم بقوته فى اصلاح البشر وحثهم على الفضيلة حباً فى المنفعة الذاتية .

ويرد ابن رشد على الغزالى قوله بأن الروح عارض اى انها تعود الى جسمها الذى هلك ، وخليق بالغزالى ان يقول بأن الروح خالد اى انه سيحل بدناً مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذى هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود وهذان الجسمان اى الهالك والجديد وان تعددا فواحد بالنظر الى الجنس والنوع وهذا القول لا يختلف عن قول ارسطو فى كتاب « الكون والفساد » من ان الكائن القابل للهلاك لا يعود مماثلا لذاته بعد هلاكه ، ولكن يجوز ان يعود بالنوع الذى كان من جنسه

مذهبه فى الاخلاق

لم يكن لابن رشد مذهب فى الاخلاق قائم بذاته ، ولم يشأ ان يتخذ آداب ارسطو لأنها لا توافق العرب ، ولكن ابحاثه العقلية أدت به الى مناقشة المتكلمين فى اساس الاخلاق وهو الخير والشر . قال : يقول علماء الكلام ان الخير بما يريده الله وانه تعالى

لا يريد الخير لسبب قائم بذاته ، سابق لارادته ، بل لمجرد ارادته . وانه تعالى قادر على الجمع بين المتناقضات وانه يدبر الكون بغير قيد ولا شرط بل بحرية مطلقة

ولا يخفى ما فى هذا الرأى من الخطأ لأنه يقلب نظام الكون وينقض مذهب العدل الالهى . ثم انتقل ابن رشد الى نظرية الحرية فقال : ان الانسان ليس حراً على الاطلاق ولا مطلقاً بغير قيد اى انه ليس مخيراً وليس مسيراً وان الحرية تكمل فى نفس الانسان ولكنها تبقى محدودة بقضاء الاحوال الخارجة . فالعلة المؤثرة فى اعمالنا كائنة فينا اما العلة العرضية فخارجة عنا لأن ما يجذبنا مستقل عنا ، وناشىء عن قوانين طبيعية اى عن العناية الالهية .

لأجل هذا وردت فى القرآن آيات تصف الانسان تارة بالحرية وطورا بالجبرية وتارة بالتحكم فى اعماله ، وهى حال وسط بين الأولى والثانية ، وقد أوضح ابن رشد هذا المذهب الوسط بين الجبرية والقدرية فى كتابه « مناهج الملة » . يقول ابن رشد ان المادة الأولى قابلة للتشكل بالمتناقضات كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها ، حيال مختلف الشئون ، فهى بذلك حرة . ولكن ليست حريتها تابعة لهواها ، ولا حادثة عرضا . لأن القوى الفعالة فى الكون مسؤولة عن نظامه ، وليست خلتها عدم المبالاة بسير الامور . والمصادفات لا وجود لها فى عالم المؤثرات

فلسفته السياسية والاجتماعية

لم يدرك ابن رشد أن جمهورية افلاطون كتاب خيالى وضعه فيلسوف واسع التصور فى قالب شعرى ، أو أدرك تلك الحقيقة ، ولكنه استصوب تطبيق مبادىء الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية ، لأجل هذا كانت فلسفته السياسية مستمدة من هذا الكتاب الجميل ، فاشار بوضع السلطة فى أيدى الشيوخ ، وبتعليم الأمة الفضيلة بقوة الفصاحة والشعر والعبارة ، ثم قال ان الشعر فى ذاته مضر لا سيما شعر العرب . وقال ان الحكومة الكاملة لا تحتاج الى قاض ولا طبيب ، ولا بد من الجيش لحماية الرعية .

ولما كان مجال الكلام فى الجمهورية ، على العدل والظلم واسعاً ، فقد تناول ابن رشد ذلك وتكلم عن الظلم فقال : ان الظالم هو الذى يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها . وافظع انواع الظلم ظلم القساوسة ، ثم قال ان حكومة العرب القديمة فى صدر الاسلام كانت على نظام جمهورية افلاطون ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف جمالها بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية ، وكان من نتيجة ذلك ، تقوض اركان دولة الاسلام وحدوث الفوضى فى سائر بلاده ومنها بلاد اندلس . وتكلم عن المرأة فقال أنها تقل عن الرجل فى الدرجة لا فى الطبيعة: أى كمية لا نوعاً فهى قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقه فى بعض الفنون مثل الموسيقى ويحسن وضع الأنغام بواسطة الرجال وتوقيعها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمن الجمهورية فهن صالحات للحرب وضرب أمثالاً بنساء افريقيا وقال « ان اناث الكلاب تحرس القطيع مثل ذكورها . »

ثم قال ابن رشد قولا – كأن نفسه أوحت به الى قاسم أمين بعد موته بنحو تسعماية سنة – قال : إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهى فى الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال العبودية التى انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلى . فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضى كما تنقضى حياة النبات . فهن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سبباً فى شقاء المدن وهلاكها بؤساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين فهن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحيوان الطفيلى على جسم الثلث الباقى بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضرورى .

وقد دام الجدال بين علماء اللاهوت وبين أنصار ابن رشد من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر الى ان اضطر البابا ليون العاشر الى تكفيرهم بمنشور بابوى اذا هم أصروا على القول برأى ابن رشد ، على ان ابن رشد الذى كفر البابا اتباعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً فقد نصح الناس بطاعة الدين فى الصبى واحترامه فى الشيخوخة .

وقد حاول ما حاوله الفارابي من قبل وهو الجمع بين الدين والفلسفة فألف فى ذلك كتابي فصل المقال، ومناهج الادلة وقد بلغ ابن رشد بالفلسفة العربية اقصى ما يمكن الوصول اليه وفسر ارسطو بما لا غاية وراءه . وكان آخر فلاسفة العرب وقد تركت تعاليمه اثراً عظيماً لدى اليهود والنصارى ، وربما كان هذا الأثر اعظم من اثرها فى قومه !

واجب الوجود

ويظهر للباحث فى تعاليم ابن رشد انه يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه لا سيما ابن سينا بادراكه كون العالم خلقاً دائم الحدوث ازلى النشوء أى أنه هيأة متحدة ضرورية واجبة الوجود بحالتها . ويرجع شأن هذا الرأى الى أنه يلتئم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يحركه وينظمه وهو خالقه وروحه ومحركه الأول وان هذا الخالق هو المبدأ الأول، والصورة الأولى وبه غاية الاشياء واليه نهايتها لأنه منظمها ونظامها ، والموفق بين المتناقضات بل هو الكل الكامل فى اسمى معانى الوجود . وبديهى أنه يترتب على هذا الرأى نقض القول بعناية الهية بالمعنى المألوف . وقد انتهى مذهبه فى العقل والكون بتحتيم وجود الفيلسوف فى العالم لأن عقل الفيلسوف بوتقة يصهر فيها الكائن فيصير فكراً ، ويفرق ابن رشد عن العقائد الدينية فى ثلاثة أشياء

الأول : قوله بأزلية العالم المادى وأزلية الأرواح التى تحركه .

الثانى : ضرورة السبب لحدوث النتائج ، فلا مكان للعناية الالهية ولا المعجزات النبوية ولا كرامات الأولياء لأن ظهورها جميعاً يؤدى الى نقض نظرية الأسباب والنتائج

الثالث : هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً .

وكان ابن رشد مفكراً شجاعا ثابت المبدأ ولم يكن مبتكراً وقد اكتفى بالبحث فى الفلسفة النظرية

ويخالف ابن طفيل وابن باجة فى قولهما بالانفراد الفكرى والوحدة ، ويؤيد المذهب الاجتماعى ، ويقول بضرورة تعاون الناس لاستثمار العالم والانتفاع بالحياة وقد قاده هذا الرأى الى القول بتحرير المرأة لاشراكها فى أعمال المجتمع كما تقدم

مبادئ ابن رشد « مستفادة من كتبه »

كلمة فى مؤلفات الغزالى وفحصها ونقدها بايجاز عن ابن رشد

يعيب ابن رشد على الغزالى تصريحه بالحكمة للجمهور فى أماكن كثيرة من كتبه « التهافت » و « الكشف عن مناهج الادلة » . قال فى عرض الكلام على الفساد العارض لسبب التأويل فى الكتاب الأخير « أول من غير هذا الدواء الأعظم (أى الأخذ بظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفيه ثم جاء ابو حامد فطم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور و بآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه (كذا) وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه انما الف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه فى مسائل وأتى بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة

«ثم قال فى كتابه «جواهر القرآن» «أن الذى أثبته فى كتاب التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق انما أثبته فى المضنون على غير أهله» ثم جاء فى كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال « ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذى صدرعنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الالهية »

«وقال فى غير ما موضع أن علومهم الالهية هى تخمينات بخلاف الأمر فى سائر علومهم وأما فى كتابه الذى سماه « المنقذ من الضلال » فانحى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هى من جنس مراتب الأنبياء فى العلم وكذلك صرح بذلك القول بعينه فى كتابه الذى سماه بكيمياء السعادة فصار الناس لسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغى أن يفسر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو

تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وفى كتابه الذى سماه « التفرقة بين الاسلام والزندقة » عدَّد أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرقَ الاجماع فى التأويل . وهذا الذى فعله هذا الرجل ضار بالذات للحكمة والشريعة وان كان نافعا لهما بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما (؟) والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور » .

الحكم على الغزالى وتخطيئه

قال ابن رشد فى عرض الكلام على الهيولى ورده على الغزالى فيما نسبه الى الفلاسفة فى حدوث النفس « فتعرض أبى حامد الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فأنه لا يخلو من أحد أمرين اما انه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها ها هنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهال ، والرجل يجل عندنا عن هذين الوضعين ولكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبى حامد هى وضعه هذا الكتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

بذور مناهج الأدلة

كتب ابن رشد كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » حوالى السنة الرابعة من العقد السادس من عمره .

وكانت فكرة هذا الكتاب تجول فى خاطره عند وضع « تهافت التهافت » ولعل الذى أوحى بها اليه.وقوفه على كتب الغزالى . وقصد ابن رشد من هذا الكتاب كما بينا ليس التوفيق بين الشريعة والحكمة بل قصده جعل الحكمة مقصورة على فريق من الناس يمتازون بالاستعداد الفطرى والاقتدار على الدرس بالمثابرة وهم الخواص .

أما كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فليس المقصود منه المعنى الظاهر من عنوانه انما المقصود به الاتصال بين ظاهر الشرع والحكمة الالهية . ولم يفقد ابن رشد يوماً قدرة التمييز والادراك حتى يحاول الجمع بين الدين والفلسفة وهذا القصد ظاهر ظهورا تاما من كتاب مناهج الأدلة . وكان ابن رشد يرمى اليه فى التهافت وهذه نبذة تدل على فكرته الأولى التى صدر عنها كتاب المناهج (ص ٨٨ تهافت)

« ان الكلام فى علم البارى تعالى بذاته و بغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا عن ان يثبت فى كتاب فأنه لا تنتهى افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكافئ فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قَصْدُه الأول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى تعالى لوجودها فى الانسان كما قال الله « لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً ».

« بل واضطر الى تفهيم معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله «خلقت بيدى» فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن يثبت فى كتاب إلا فى الموضوعة على الطريق البرهانى وهى التى شأنها ان تقرأ على ترتيب و بعد تحصيل آخر يضيق على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها فان السموم انما هى أمور مضافة فانه قد يكون سما فى حق حيوان شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر وهكذا الأمر فى الآراء مع الانسان أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس وغذاء فى حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس . .. فاذا تعدى الشرير الجاهل (هل يقصد حجة الاسلام ؟) فسقى السم من هو فى حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه ولذلك استخرنا نحن التكلم

فى مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصى أو من أكبر الفساد فى الأرض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة ! »

هذه الحملة فى التهافت كانت مقدمة للحملة فى مناهج الأدلة

الشريعة والفلسفة

لو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة فانه أعطى كل شىء وجوده فى انه مأمور ولا وجود له إلا من قبل الآمر الأول وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره الغزالى

وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية . والفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فأن أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانسانى عنه .

كذلك كان تمثيل المعاد للجمهور بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى (مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار) فدل على أن ذلك الوجود ، نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور والذين شكوا فى هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للانسان إلا التمتع باللذات وما قاله هذا الرجل (الغزالى) فى معاندتهم ، هو جيد .

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احداها هذه ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسألة وانها عندهم من المسائل النظرية

والمسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم .

والثالثة قولهم بقدَم العالم وقد قلنا أيضاً إن الذى يعنون بهذا الاسم، ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون ، وليس بكفرٍ من قال بالمعاد الروحانى ، ولم يقل بالمحسوس اجماعا ، وجوّز القول بالمعاد الروحانى .

« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »
و « الكشف عن مناهج الأدلة ، فى عقائد الملة »
« وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة »

يقال أن الكتاب يعرف من عنوانه ، وعنوان كل من هذين الكتابين يدل على ما فيه دلالة صريحة . فقد حاول ابن رشد فيهما ، أمرين من أصعب الأمور

الأول التوفيق بين الفلسفة والدين ومثله فى ذلك مثل الفارابى ، اذ حاول فى رسالة مشهورة التوفيق بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطو ومثل الغزالى نفسه الذى انتهت مبادئه الفلسفية (التى استنبطها فى بعض كتبه بعقله القوى وفكره الخارق ونفسه المشتعلة) عند التصوف فلم ينل احدى السعادتين ، لا سعادة العقل ولا سعادة القلب ، ولكن ابن رشد يمتاز بقوة لم تمنح الطبيعة مثلها سواه من فلاسفة العرب الا وهى رباطة الجأش عند البحث الفلسفى ووزن الأشياء بميزان الاعتدال الدقيق .

فما رأيناه فى أحد كتبه يندفع وراء فكرة اندفاعا يفقده قيمة الحكم الصحيح ولا شممنا من يراعه ريح الخيال الذى طار فى أفقه كثيرون من الفلاسفة . ونظن ذلك راجعاً إلى سببين الأول ايمانه الشديد بارسطو ، وارسطو اله المنطق ورب الاعتدال والثانى تشبعه بالمبادئ القانونية التى من دأبها تحليل الأشياء ووزنها قبل اصدار حكم عليها .

و إلى القارئ دليلا على قولنا هذا من كتابيه المذكورين آنفا فقد تناول فى أولها مسائل فى أعلى درجة من الأهمية العقلية والشرعية ، تناول تلك المسائل باحثاً ومحللا ومجادلا ولكن بدقة الجراح الحاذق الذى يشرح أصغر الشرايين والأوردة ولا يهرق نقطة واحدة من الدم بدون فائدة .

بحث فى الكتاب الأول فى هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور؟ واستدل على الاباحة بل الوجوب مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية ثم تدرج من ذلك إلى أن النظر فى تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلا بأتم أنواع القياس وهو البرهان . وأثبت وجوب الاعتقاد فى النظر فى القياس العقلى وأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله أى النظر فى الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدمنا فى ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك فى الملة (أى فلاسفة اليونان وغيرهم من غير المسلمين)

ثم أثبت وجوب استعانة الحكيم بمن سبقه معتبراً ثمرات العقل البشرى منذ بداية تيقظه إرثاً حلالاً لمن يخلفون الحكماء . وأن يستعين فى ذلك ، المتأخر بالمتقدم ، فانه لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة ، وكذلك علم الهيأة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ولو كان أذكى الناس طبعاً .

ثم ضرب مثلاً بديعاً يصح أن يكون مستنبطا من صحف شوبنهور أو ارنست هيكل لولا صبغته الشرقية قال : « فهذه صناعة الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلاّ فى زمن طويل ، ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه »

على أن هذا الحكيم الذى اشتهر باعجابه بارسطو الى درجة التقديس، لم يغب عن ذهنه وجوب الاحتراس لدى الدرس ووجوب « الانتقاد » قبل قبول الرأى حتى ولو كان رأى ارسطو نفسه قال : « ننظر فى الذى قالوه وأثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم اعترضته فكرة الخوف من قول الفقهاء

بأن من ينظر فى كتب القدماء يضل ويكفر ، فرد على ذلك بأبلغ رد قال : « وليس يلزم من أنه غوى غاو بالنظر فى تلك الكتب، وزل زال إما من قِبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها أو من قِبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها فان هذا النوع من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض — فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له »

وما زال كذلك الى ان فضل العقل على الشرع الظاهر فقال : « فان الفقيه انما عنده قياس ظنى والعارف عنده قياس يقينى ونحن نقطع قطعاً ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى » وزاد على ذلك ان استشهد ببعض خصومه فى الحكمة قال : « قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنياً فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل »

و بعد ان استدل بقول الغزالى على عدم تكفير من يخرق الاجماع بالتأويل سأل القارئ سؤالاً جامعاً قال « فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر (الفارابى) وابن سينا فان أبا حامد (الغزالى) قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل (١) فى القول بقدم العالم و (٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ! و (٣) فى تأويل ما جاء فى حس الأجساد وأحوال المعاد : قلنا الظاهر من قوله (الغزالى) فى ذلك انه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعاً اذ قد صرح فى كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال .

ثم أخذ ابن رشد يبين خطأ الغزالى من حيث الادراك فى النقطة الثانية قال « فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين (اتباع ارسطو أمثال ابن رشد نفسه) فيما نسب اليهم من أنهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون انه

تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك ان علمنا معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هـذا (أى ضده) فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل »

أنظر الى تلك الحملة المدبرة من أولها الى نهايتها . فقد نظمها عقل جبار ونفذها منطق سليم وصاغها قلم بليغ . لا يقصد ابن رشد الدفاع عن الفارابى وابن سينا انما يقصد الدفاع عن نفسه لأنه هو الذى تناول تلك النقط الثلاث بالبحث فأثبتها وقال بها واشتهرت برأيه فدفاعه ضد الغزالى الذى انتهى برميه « بغاية الجهل » انما هو دفاع عن مبادئه ألبسه لباس الذود عن حكيمين سالفين من أنصار ارسطو وهما الفارابى وابن سينا

وقد تناول المسألة الثانية ، أولاً لأهميتها ثم عطف على الأولى وهى القول بقدم العالم فأفقدها شأنها قال « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية و بين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء » أفقدها شأنها لأنه ردها الى خلاف لفظى وهو ما يسميه الفرنسيون (سوء تفاهم) أى ان الطرفين متفقان فى الجوهر ومختلفان فى العرض فما على راغب التوفيق الا أن يردّ العرض الى الجوهر ، وهى مسأله لفظية فيزول الخلاف ، وقد أخذ فعلاً يبين تقسيم الموجودات من حيث القدم والحدوث الى ثلاثة أقسام ثم طرق من حيث يدرى باب البحث فى الزمان على طريقة الأقدمين وأظهر الفرق بين أفلاطون القائل بأن الماضى متناه ، وهذا الذى انتحله المتكلمون ، أما ارسطو وشيعته فيرون ان الماضى غـير متناه كالحال فى المستقبل (غير المتناهى) واستنتج من ذلك انه لا يوجد محدث حقيقى ولا قديم حقيقى لأن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة . ثم ضرب الضربة الأخيرة وهى ضربة معلم خبير بما يقول :

« فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فأن الآراء التى شأنهـا هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة

(متناقضة) ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام «اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر» وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود وهم العلماء »

ثم انتقل الى الكلام على الدلائل الثلاثة (١) الخطابية و (٢) الجدلية و(٣) البرهانية . وقال ان الايمان جائز بأى طريق يتفق للمؤمن من طرق الايمان الثلاث . فمثلاً يجوز تكفير « من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط » .

ثم عاد إلى الغزالى فلامه على أنه استعمل فى كتبه الطرق الشعرية والخطابية والجدلية وقال انه أضر بالشرع والحكمة معاً من حيث لا يدرى لأنه كان يقصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، فكثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب فى كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل :

يوماً يمان إذا لقيت ذا يمن وان لقيت معدياً فعدنان

ثم انتقل الحكيم الأندلسى إلى قصد الشرع فقال ان مقصوده انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هى عليه ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء وقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشريعة والايمان بما ورد فيها .

(١) صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب
(٢) صنف من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة
(٣) أهل التأويل اليقينى وهم البرهانيون بالطبع والصناعة (الحكمة)

قال ابن رشد « وما يعلم تأويله إلا الله » بمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال عن الأمور الغامضة التى لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .. فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة فى كتب الجمهور فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هى الأمانة التى حملها الانسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات المذكورة فى الآية « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال » ومن قِبَل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبَدَّع بعضهم بعضاً فأوقعوا الناس فى تباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس

ويرد ابن رشد هذه الخيبة التى لحقت المسلمين إلى جهل الأشعرية والمعتزلة بشرائط البرهان أى بالمنطق وان كثيراً من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سوفسطائية وقد بلغ بهم التعدى الى أن فرقة منهم (الأشعرية) كفرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التى وضعوها فى كتبهم لمعرفته !

ثم التفت ابن رشد إلى القرآن المحترم لفتة حكيم فقال « ان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس (الخطابية) والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس (الجدلية) والخاصة (البرهانية) وقال ان أعقل أهل الاسلام هم الصدر الأول فانهم صاروا إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به » .

وختم ابن رشد هذا الكتاب العجيب بابولوجيا ظريفة للتوفيق بين الفلسفة والدين أشبه بصلاة الاكليل بين عروسين متنافرين ، جمعت بينهما الضرورة وفرقتهما الطباع والأمزجة والميول ، فمثله كمثل قسيس حاذق يهمه قبل كل شىء الخروج من مأزق قال : « ان الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة !! »

أما كتاب « الكشف عن مناهج الملة » فهو مكمل لكتاب « فصل المقال » وتوسع فى بعض أجزائه والمام بنقط أغفلها المؤلف إما قصداً لضيق المجال و إما سهواً لتشعب البحث وعادة الاستطراد فى بعض الأحوال . وقد نبه الى ذلك فى المقدمة ولكنه جعل غايته الأصلية فحص مسألة التأويل التى مر بها فى « فصل المقال » مروراً دون أن يتعمق فى أصولها وفروعها .

ثم بدأ بالكلام على الفرق الأربع المشتهرة لوقته وهى :

(١) الأشعرية (٢) المعتزلة (٣) الباطنية (٤) الحشوية .

وقال بضلال هذه الفرق الأربع وشرع فى بيان ذلك بالكلام على ما قصد الشرع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى . قال : ان الفرقة الرابعة تقول ان طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل . وقال ان هذه الفرقة بلغت بها فدامة العقل وبلادة القريحة الى أن لا تفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها النبى (ص) للجمهور فآمنت بالله من جهة السماع .

أما الفرقة الأولى فتصدق بوجود الله بالعقل ، ولكنهم سلكوا غير طرق الشرع ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم وانبنى على حدوث العالم تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذى لا يتجزأ محدث وهو الجوهر الفرد وطريقتهم غير برهانية وغير مفضية بيقين الى وجود الله .

وقال أن للاشعرية طريقين أحدهما وأشهرهما ينبنى على ثلاث مقدمات :

(١) ان الجواهر لا تنفك من الأعراض أى لا تخلو منها (٢) أن الأعراض حادثة (٣) أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

وقد فند ابن رشد هذه المقدمات كلها بالبرهان المنطقى (ص ٣٤ و٣٥ وما بعدهما من كشف الأدلة) وأثبت أنها محفوفة بشكوك ليس فى قوة صناعة الجدل حلها فاذاً يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله . وهذا سر قوله فى أول الكتاب أن طريقة الأشعرية « غير مفضية بيقين الى وجود الله »

هذا هو الطريق الأول الذى سلكه معظم الأشعرية وعامتهم . وهو أشهر الطريقين كما قلنا وقد ظهر فساده . أما الطريق الثانى فهو الذى استنبطه أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية ومبنى هذا الطريق على مقدمتين :

(١) أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . كأن تكون حركة كل متحرك فيه الى جهة ضد الجهة التى يتحرك اليها (لاحظ ما تشمله هذه النظرية من امكان انقلاب سائر القوانين الطبيعية كقانون الجاذبية وما يماثله)

(٢) أن الجائز محدَث وله محدِث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أوْلَى أى وجهه نحو الحال الحاضرة بقوانينها وأنظمتها وهى التى عليها العالم .

وقد أظهر ابن رشد أن المقدمة الأولى خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع الذى صنع الموجودات على وجه معين لحكمة معينة ، فأية حكمة فى الانسان اذا أبصر بأذنه ، وشم بعينه ؟

ويبدو لنا أن ابن سينا أذعن لهذه المقدمة بوجه ما ، فلم يتردد ابن رشد فى الرد عليه . وقال عن رأيه : « أنه قول فى غاية السقوط » وقال عنه بازدراء : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره »

الى هنا فرغ ابن رشد من تفنيد مقدمة أبى المعالى الأولى ، ثم انتقل الى الثانية فقال انها غير بينة بنفسها وانها من أعوص المطالب ولا يتبينها الا أهل صناعة البرهان والعلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم ، بشهادته وملائكته . ويقول بين السطور « وأنت يا أبا المعالى لست منهم وكفى على ذلك دليلاً أن أفلاطون وارسطو اختلفا على تلك المقدمة . »

وأخذ ابن رشد نفسه يقدم مقدمات فى الارادة ضرورية لتفهم القضية الثانية التى نحن بصددها واعقبها برأى قاطع وهو « أن الظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بأن الارادة

موجدة موجودات حادثة ، وذلك فى قوله تعالى «انما أمرنا لشىء اذا أردناه ، أن تقول له : كن فيكون!» . فيتبين من هذا أن الطريقين المشهورين للأشعرية فى السلوك الى معرفة الله ليست طرقاً نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

ثم انتقل فيلسوف قرطبة إلى نقد وسائل الصوفية فقال «ان طرقهم فى النظر ليست نظرية (ويقصد بالطرق النظرية المركبة من مقدمات واقيسة) انما طريقتهم اشراقية فهم يزعمون أن معرفة الله وغيره من الموجودات شىء يُلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكر على المطلوب ولهم فى الاحتجاج لتصحيح هذا ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واتقوا الله ويعلمكم الله » .

وابن رشد يسلم بوجود هذه الطريقة ولكنها ليست عامة للناس لأنها لو كانت عامة ومقصودة لبطلت طريقة النظر وكان وجودها بين الناس عبثاً على أن القرآن كله دعوة إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر والتأمل والتفكير .

ثم انتقل إلى الكلام على المعتزلة فاعتذر عن الخوض فى مذاهبهم بأنه لم يصل اليه فى « جزيرة الاندلس » من كتبهم شىء ولكنه يحسب أن طرقهم يشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية . ونحن نظن أن ابن رشد كتب هذه الجملة بحذر وكياسة رغبة منه فى تحاشى الكلام على طرق المعتزلة لانه لا يعقل أن تنقطع العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم الى أرض الاندلس . فأن الذى نقل كتب المتقدمين والمتأخرين إلى مدارس أندلس وجوامعها وبيوتها لا يضن بنقل كتب المعتزلة والا فان كتب خصومهم من السنيين مشحونة بأخبارهم وأرائهم وشرح طرقهم للرد عليها .

على أننا نترك الأسباب التى دعت ابن رشد لأن يغفل ذكر المعتزلة وننتقل إلى كلامه على الطريق الشرعية التى اعتبرها الطريق المثلى فقد قال ان الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها ، وجدت أنها تنحصر فى جنسين .

(١) طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ويسميها ابن رشد « دليل العناية »

(٢) الطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة والجماد والادراكات الحسية والعقل ويسميها ابن رشد « دليل الاختراع » .

وقال ان الأدلة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين ، دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وهما بعينهما طريقة الخواص أى العلماء وطريقة الجمهور ، وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل فالجمهور يقتصرون على المعرفة الأولى والعلماء يزيدون على ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان .

وقال ابن رشد ان الدهريين مثلهم كمثل من أحسَّ بالمصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته .

وبعد أن فرغ ابن رشد من اثبات وجود الله بالطريقة المتقدمة تكلم على وحدانية الله فاثبت ذلك على الطريقة الشرعية أولاً بآيات قرآنية مثل « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وذكر أيضاً الآية « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً . . . وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليماً غفوراً » وقد تناول ابن رشد هذه الآية وأخرج منها رداً مفحماً على الأشعرية فانهم يستنبطون منها دليل الممانعة وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه فضلاً عن أن يقنع بصحة مدلوله لأن دليل الممانعة المذكور يعرف عند أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويسميه الأشعرية « دليل السبر والتقسيم » والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى المنطق بالشرطى المتصل فالفرق بين الدليلين ظاهر .

وختم ابن رشد قوله فى هذه النقطة بهذه النتيجة العامة : من نظر فى كلمة « لا إله إلا الله » وصدق بالمعنيين الواردين فيها وهما الاقرار بوجود البارى ونفى الالهية عمن سواه وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آنفاً فهو المسلم الحقيقى وعقيدته إسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم ،

ثم تكلم عن الصفات الالهية فقال هى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وقال يسأل بعض الفرق هل الصفات

نفسية أومعنوية فالاشعرية تقول أنها معنوية وزائدة على الذات فالله عالم بعلم زائد على ذاته وهكذا يقول ابن رشد « وهذا قول النصارى الذين اعتقدوا أن الأقانيم ثلاثة الوجود والحياة والعلم وان واحداً منها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة » ومكان الخلاف بين ابن رشد وبين العقيدة المسيحية أن النصارى اعتقدوا كثرة الصفات واعتقدوا أنها جواهر غير قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم وهو واحـد من جهة أن مجموعها شىء واحد.

ثم تكلم ابن رشد فى معرفة تنزيه الخـالق عن النقائص فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على التنزيه ثم قال أن كل فرقة تأولت فى الشريعة تأويلاً خاصاً بها وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق و بعد جداً عن موضعه الأول وقد قال صاحب الشرع « ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى . . . إلا واحدة » يعنى التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس

وأول من غيَّر هذا الدواء الأعظم (أى سلوك ظاهر الشرع) هم الخوارج ثم المعتزله ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد (يعنى الغزالى خصمه اللدود) فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وباراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه ألفه للرد عليهم ثم وضع التهافت فكفرهم فى مسائل ثلاث (وهى التى سبق ذكرها) ثم قال فى كتابه « جواهر القرآن » أن الذى اثبته فى التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق إنما أثبته فى « المضنون على غير أهله » وهذا كله خطأ بل ينبغى أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة .

ثم انتقل ابن رشد للمبحث الخامس فى معرفة الأفعال وهى إثبات خلق العالم وبعث الرسول والقضاء والقدر والتجوير والتعديل والمعاد . ويظهر للقارىء أن هذا المبحث

هو أكبر المباحث شأناً لأن به محاولة حل مسائل الحيــاة والكون بعد أن مهد لها ابن رشد بأبحاثه وفنونه تمهيداً يدل على خطة مرسومة وغاية مقصودة وطريقة مختارة . فقال عن خلق العالم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه وقد سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل الطريق البسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها أو بالبداهة . وينهى ابن رشد عن سلوك غير هذا النوع من الطرق بالجمهور ، ويرمى من يحيد عن الطريق البسيطة فى تفهيم الجمهور ومخاطبتهم بالجهل والزيغان . فقد لجأ الشرع إلى دليل قطعى بسيط مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع

الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى ههنا .

والأصل الثانى أن كل ما يوجد موافقاً فى جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع وان له صانعاً . وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى القرآن واستشهد ابن رشد ببعض آيات منها (ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال اوتاداً ؟) ثم قال تعليقاً على هذه الآية عبارة تدل على عدم علمه بدوران الأرض وهاك نصها : « أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذى هى فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها» فقول ابن رشد « وانها لو كانت متحركة » دليل قاطع على عدم علمه بأن الأرض متحركة فى الواقع فكيف يكون تعليل ابن رشد لهذا الدايل لو كان عالماً بحركتها ودورانها ؟ وهل يصلح هذا الدليل لاقناع الجمهور فى كل العصور حتى عصرنا هذا الذى أصبح برنامج التعليم المدرسى فيه أوسع من سائر علوم القرون الوسطى ؟

واستمر ابن رشد فى الاستدلال بسكون الأرض على حكمة الخلق فقال « وأما قوله تعالى والجبال أوتاداً فأنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال فانه لو قدرت الأرض أصغر مما هى، كأن كانت دون الجبال، لتزعزعت

من حركات باقى الاسطقسات أعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها » . على أن ذكر هذه النصوص لا ينقص قدر ابن رشد لأنه لم يكن عالما طبيعياً ولا فلكياً ولا رياضياً بل كان فيلسوفا ولا لوم عليه اذا لم تصل اليه فى عصره وفى وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية التى اكتشفت بعده بأجيال ولكننا أوردنا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذى قدمه ابن رشد بحسن نية وجعله ميزانًا لاقناع الجمهور بخلق العالم . ولعل مبالغة ابن رشد فى التبسط فى التدليل للعامة وشدة رغبته فى اقناع الجمهور بأمور سبق ثبوتها فى أذهانهم هو الذى دعاه إلى الطعن فى طرق الأشعرية الذين حاولوا التدليل ببراهين مركبة تنطبق على عقلية أرقى نوعاً من عقلية الجمهور، لأن ابن رشد يعتقد اعتقادا جازماً بأن « ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال فى الشاهد » .

من أجل هذا يقول ابن رشد أن الآيات (وكان عرشه على الماء) و (خلق السموات والأرض فى ستة أيام) و (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) يجب أن لا يتأول شىء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل ومن غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية لأن العلماء فضلا عن الجمهور لا يتصورون عقيدة الشرع فى العالم وهى أنه محدث وأنه خلق من غير شىء وفى غير زمان .

فينبغى الاكتفاء بهذا التمثيل وهو الموجود فى القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة وأنه لم يثر الشبه فى الاسلام إلا أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فلا هم أتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين .

ثم انتقل إلى الكلام على بعث الرسل وفيه موضعان الأول اثبات الرسل والثانى أن الذى يدعى الرسالة واحد منهم وليس بكاذب فى دعواه وأثبت ابن رشد بالمنطق تارة وبآيات القرآن طوراً أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم وأن تلك الأفعال الخارقة أو المعجز دليل على تصديق النبى ويقصد ابن رشد بالمعجز شيئين « المعجز البرانى » الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبياً ويشبه أن

يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فأن الشكوك والاعتراضات التى وجهها ابن رشد على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا تؤمل وجد انه إنما اعتمد المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى .

وانتقل ابن رشد إلى المسألة الثالثة وهى القضاء والقدر . وقد سلم من أول وهلة أنها أعوص مسائل الشرع لأن دلائل السمع والعقل فيها متعارضة . ففى القرآن آيات تدل بعمومها على أن كل شىء بقدر وأن الأنسان مجبر على أفعاله وفيه آيات تدل على أن للانسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبراً على أفعاله وقد أوردها وكذلك تلفى الأحاديث فى هذا أيضاً متعارضة .

وقد افترق المسلمون فى هذا الى فرقتين .

الأولى تعتقد أن اكتساب الأنسان هوسبب المعصية والحسنة ، ولمكان هذا ترتب عليه العقاب ، والثواب وهى المعتزلة .

والثانية تعتقد أن الأنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهى الجبرية ، وقد رامت الأشعرية أن تأتى بقول وسط بين القولين فقالوا أن للانسان كسباً وأن المكتسب به، والكسب مخلوقان لله تعالى .

وابن رشد ينتقد آراء الفرق الثلاث ويقول بأن الظاهر من مقصد الشرع ليس تفريق المسموع والمعقول وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة وذلك أنه يظهر (كذا) أن الله خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هى اضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعاً فالأفعال المنسوبة الينا يتم فعلها أيضاً بأرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله .

أما (الأفعال التى من خارج) فهى متممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها

على مقتضى الحال ، وهى أيضاً السبب الذى يدفعنا لأن نريد أحد المتقابلين أى أحد شيئين مختلفين وبيان ذلك (وهنا دخل ابن رشد فى علم النفس على طريقة قديمة) أن الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشىء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فأرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها (وهنا يقرر ابن رشد مذهب الديترمنزم وتأثيره فى أفعال الانسان) ويقول « ولما كانت الأسباب التى تجرى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، وليس يوجد هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب الموجودة فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تحل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو العلة فى وجودها وعلمه بها هو علمه بالغيب الذى انفرد به وحده »

وانتقل ابن رشد الى الكلام على الجور والعدل وهى المسألة الرابعة فتحفز كعادته فى مستهل كل بحث للرد على الأشعرية فى رأيهم فى العدل والجور ووصفه بأنه فى غاية من الشناعة لأنهم ميزوا بين الله والانسان . فقال ان أفعال الانسان توصف بانها عدل أو جور لكونه مكلفاً بالشرع ، وأما من ليس مكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل . وهذا القول فى ذاته صحيح لأن الأفعال بوصف كونها أفعالاً مجردة من قيود الأوصاف الشرعية لا يجوز أن تنسب الى شىء دون آخر فضلاً عن أن الأفعال يجب تقديرها من وجهة النظريات نسبياً بحسب مقتضيات حدوثها زماناً ومكاناً ودافعاً وسبباً وعلة وأثراً

ولكن ابن رشد يقيم القيامة على الأشعرية لقولهم بهذا الرأى ، على أن ابن رشد

نفسه لم يتمكن من الاقدام على هذا البحث بدون الالتجاء الى التأويل الذى نهى عنه وعابه على أرباب المذاهب الأخرى وذلك فى عرض الاستشهاد بالآيات القرآنية التى يظهر فيها التناقض فقال : « فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها الى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان ؟ » وكان جوابه أن تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطره الى هذا وفى هذا القدر كفاية .

المسألة الخامسة وهى مسألة المعاد قال انه مما اتفقت على وجوده الشرائع واختلفت فى الشاهدات التى مثلت بهـا للجمهور تلك الحال الغائبة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعنى للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً .

وأن الشريعة الاسلامية رأت أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور والجمهور اليها وعنها أشد تحركاً فاخبرت أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيماً وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجزاء تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار

والشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً ، وذكر ابن رشد انقسام المسلمين فى تلك المسألة الى ثلاث فرق وان بعض هذه الثلاث قد انقسم الى طائفتين ثم قال : « والحق فى هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها بعد أن لا يكون نظراً يفضى الى ابطال الأصل جملة وهو انكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه فهذا كله ينبنى على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك »

وهذا ختام بحث ابن رشد وقد نبهنا الى أهم ما جاء فيه و بينا على قدر ما استطعنا وجهة نظر هذا الحكيم العميق الفكر البعيد النظر

تهافت الفلاسفة

وتهافت التهافت

لهذين الكتابين شأن عظيم جداً فى تاريخ الفلسفة العربية ، فأولهما تهافت الفلاسفة ألفه أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، و بفضل هذا الكتاب وكتاب «أحياء علوم الدين» وصفه أنصاره ومريدوه بأنه الامام ، وحجة الاسلام ، لأنه نصب نفسه مدافعاً عن العقيدة ، ومحامياً عن الشريعة ضد الفلسفة والفلاسفة فى جميع الأجيال وعلى مر القرون من أول حكماء اليونان ، الذين يسميهم القدماء الى ابن سينا وهو أحدث الفلاسفة عهداً فى عصر الغزالى .

وليس هنا مجال الكلام على هذا الكتاب تقريظاً أو نقداً إنما محل الكلام عليه عند فحص مؤلفات الغزالى وترجمته وتلخيص تعاليمه . أما تهافت التهافت فهو الرد الذى دبجه يراع ابن رشد بعد ظهور الكتاب فى عالم الوجود بنحو مائة عام . وقد وضع ابن رشد نفسه بالنسبة للفلسفة والفلاسفة فى موضع يعادل مكانة الغزالى بالنسبة للشريعة أى انه نصب نفسه محامياً ومدافعاً ومحارباً ومقارعاً ونصيراً وظهيراً للحكماء من أول عهد الحكمة اليونانية الى وقته أى بعد وفاة الغزالى بنحو قرن من الزمان .

فان الغزالى توفى فى مستهل القرن السادس للهجرة وابن رشد توفى فى ختامه فحق لابن رشد أن يكون حجة الحكمة والحكماء كما كان الغزالى حجة الاسلام ، فان كتاب التهافت بقى مائة سنة قائماً يشن الغارة على الفلسفة والفكر الحر ويسفه أحلام الحكماء ويكفرهم ويلعنهم ويتوعدهم بعذاب النار ويستنزل عليهم سخط الخلق وغضب الخالق ولم يتقدم أحد من فلاسفة الشرق أو الغرب للرد على هذا الكتاب أو تفنيد بعض ما جاء فيه مما يلحق العار والخزى بالفلاسفة أجمعين .

فلما تصدى ابن رشد لهذا الكتاب بالنقد والتفنيد محا عن أسلافه وأساتذته وتلاميذه واخوانه من أهل الحكمة وصمة لم يقدر غيره على محوها عنهم وأعاد الحياة الى الفلسفة

فاستردت تاجها وبهجتها ، بعد أن أدمى الغزالى فؤادها وأصمى مهجتها ، ولنبدأ الآن بالكلام على تهافت التهافت ، بعد مقدمة وجيزة من تهافت الفلاسفة ، تبين اسمه والغرض من وضعه :

اسم الكتاب وغايته

قال الغزالى «ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الاذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء » .

الفلاسفة الأقدمون وقصد الغزالى من تأليف الكتاب

وطريقة الغزالى هى حكاية مذهب الفلاسفة على وجهه (أى على حقيقته) ليتبين للملحدين ، تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر (أى كل شهير منهم) على الايمان بالله واليوم الآخر . وعندئذ يتحقق كل من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً ، يدل على حسن آرائه ، أو يشعر بفطنته أن هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

سبب وضع الكتاب

يقول الغزالى أنه رأى طائفة ، يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الاتراب بالفطنة ، قد رفضوا وظائف الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين وخلعوا ربقته ولا مستند لكفرهم غير سماع الغى وسماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب متبعيهم فى وصف عقولهم ودقة علومهم (الهندسة والمنطق والطبيعة والالهيات) واستبدادهم بفرط الذكاء والقول عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان ، يعتقدون أنها نواميس مؤلفة

وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم (أى سمع هذه الطائفة التى تعتقد فى نفسها التميز عن الاتراب فى الذكاء) ووافق ما حكى لهم ، من عقائد الفلاسفة طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء

الاقتصار على أرسطو

وقد قال الغزالى فى أول الأمر ، أنه سيقتصر على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فأنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم (كذا) وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب الى أصول أهوائهم (أى الفلاسفة) وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهى ولكن الحقيقة هى أن الغزالى لم يقتصر على أرسطو كما ادعى بل خلط أراء جميع الفلاسفة .

علوم الفلاسفة

يقول الغزالى أنه سيقصر بحثه على المسائل الالهية ، لأن العلوم الحسابية والهندسية والمنطقية لا مجال فيها للنقد ، وأن الفلاسفة يستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون بها ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية . وطبعاً لم يكن الغزالى يستطيع الرد عليها لأنه معترف بصحة العلوم الحسابية والمنطقية .

فلاسفة الاسلام

ثم المترجمون لكلام أرسطو، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ،محوج إلى تفسير وتأويل ،حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابى أبونصر وابن سينا، فلنقتصر على أبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهما فى الضلال (كذا) فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين .

بيان المسائل العشرين

التى أظهر فيها الغزالى تناقض الفلاسفة فى كتابه

(١) مذهب الفلاسفة فى أزلية العالم

(٢) مذهبهم فى أبدية العالم

(٣) قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه

(٤) عجزهم عن اثبات الصانع

(٥) تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة آلهين

(٦) مذهبهم فى نفى صفات الله

(٧) قولهم أن ذات الأول (الله) لا ينقسم بالجنس والفصل

(٨) قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية

(٩) تعجيزهم عن بيان الأول ليس بجسم

(١٠) القول بالدهر ونفى الصانع لازم للفلاسفة

(١١) تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره

(١٢) تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته

(١٣) قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات

(١٤) قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة .

(١٥) ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

(١٦) قولهم أن نفوس السموات تعلم بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم .

(١٧) قولهم باستحالة خرق العادات

(١٨) تعجيزهم عن البرهان العقلى على أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض

(١٩) قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية

(٢٠) انكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية .

ويرى القارىء الملم بهذه المباحث أن هذه المسائل العشرين تناولت جميع مشاكل العلوم الالهية والطبيعية قديمًا وحديثًا عند فرق المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد ماعدا ما كان سبب القول به جهل المفكرين كالمسائل ١٤ و ١٥ و ١٦ .

أما الرياضيات فلا معنى لانكارها ، ولا للمخالفة فيها ، والمنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة (أى ذو شأن) وبعد أن أسهب الغزالى بسط تلك المسائل وتفنيدها على طريقته وزعمه بأدلة ومسائل وبيانات ومسالك وطرق وأصول وفروع ومقامات واعتراضات لا عدد لها ختم كتابه العجيب بقوله : « فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون بكفرهم ووجوب القتل (!) لمن يعتقد اعتقادهم قلنا (أى الغزالى) تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل

(١) مسئلة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة

(٢) قولهم أن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص

(٣) فى إنكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الاسلام بوجه . ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء وأنهم ما ذكروه إلا على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً . وهذا هو الصريح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم فى الصفات الالآهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم فى تلازم الأسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به فى التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الأصول الثلاث

فمن ير تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضاً به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل ، وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض فى تكفير أهل البـدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب » .

وبديهى أن هذه النتيجة الختامية الوديعة المتواضعة، لا تلتئم فى شىء مع الطبل والزمر الذى بدأ به الغزالى كتابه فقد يخيل لقارئه فى أوله انه سيخرق الأرض وسيبلغ الجبال وأنه سيهدم قبة الفلسفة على رؤوس الحكماء ولن يبقى فى بناء الاكروپول حجراً على حجر ! وهو ذلك الهيكل الفخم الذى شاده القدماء لعبادة منرڤا الهة الحكمة

ويظهر أن الغزالى كان يعرف طريقة «التمهيد بالمدافع» فانه حشد فى مقدمة كتابه ألفاظاً وجملاً طنانة تدخل الرعب الى قلوب خصومه، ثم أخذ يناقش الفلاسفة بطريقة شبه منطقية ويعزز قوله فى كل حين بعبارات دينية يعد من لا يؤمن بها كافراً، وهو بين جملة وجملة يلعن الفلاسفة ويسبهم ويحقرهم ويستعيذ بالله منهم ومن كفرهم .

كل ذلك على أشكال تهيج غيظ الحليم، وتبعث المتعجل على سوء الظن به لا سيما وان الغزالى يناقش الفلاسفة بأصول علومهم كأنه واحد منهم قد أتقن معرفتهم ووقف على أسرارهم، ثم شهر عليهم هذه الحرب الشعواء فى كتبه وهذا الذى ينفر القارىء الخالى الغرض من الغزالى مع انه ذو شخصية مقبولة وكان من أئمة الفكر البشرى فى الشرق .

وأغرب مما تقدم هبوط الغزالى من أفق التهويل بتلك الخاتمة البسيطة التى سحب بها معظم ابحاثه، فقد سبق فكفر الفلاسفة فى عشرين مسألة وتصدى الرد عليهم من ارسطو الى ابن سينا ناقداً ومفنداً ومظهراً أوجه الخلاف والتناقض .

ثم اختصر العشرين مسألة واقتصر على ثلاث منها، ولو كانت غايته الحقيقية تكفير الفلاسفة فى تلك المسائل الثلاث لاقتصر عليها دون سواها، ولكن الغزالى كالمصارع الشهير تقدم الى الميدان ليعجز خصمه فى حركة بدنية تقتضى منتهى المهارة والحذق، فلما أتى بتلك الحركة استعذب الاستحسان فاستمر فى ابداء الخفة حتى أتى على عشرين حركة يقدر مصارعه على اتيان سبع عشرة منها، ولما أراد الانسحاب من ساحة المصارعة قال بصوت خافت للجمهور الذى استولت عليه الدهشة :

« سادتى اننى أظهرت لكم مهارتى والحقيقة اننى وخصمى متفقان الا فى ثلاث حركات ولعلنا نتفق فيها أيضاً اذا طالت فرصة الامتحان »

و بعد هذه المقدمة التى لم يكن عنها بد سنترك المجال لابن رشد وهو خصم الغزالى ونده ومصارعه وصارعه فى ميدان الفكر الفلسفى

***

لابن رشد فى كتبه التى وقعت لنا ترتيب وتقسيم وتبويب وطرق تنطبق على أصول العلم الحديث فى التأليف .

أما كتاب التهافت الذى نحن بصدده فقد اتبع فيه طريقة الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فصار يقتبس المتن جملة جملة و يردفها بالرد عليها وأخذ فى ذلك الى قدر كبير ثم أدرك أن هذه الطريقة تقتضى تدوين كتابين فى كتاب وفى ذلك من الملل والتطويل ما فيه فصار يكتفى باقتباس أوائل جمل الغزالى ويختمها بقوله « الى قوله كذا أو الى آخر ما قال ابو حامد » وهذه الطريقة تقتضى وجود الكتابين امام القارىء ليقرأ كلام الغزالى ورد ابن رشد عليه .

ولكن دون هذه الغاية مصاعب شتى ، منها أن ابن رشد لايشير الى الصفحات أو النبذ لأنها لم تكن فى زمنه معينة باعداد ، ولم تكن النسخ متحدة فى الكتابة والشكل حتى ينطبق ما فى نسخته على ما فى عداها مما يوجد بين أيدى الجمهور ، ومنها أن الشخص الشرقى الذى طبع هذين الكتابين جمعهما فى جلد واحد ولا بد من فصلهما قبل البدء فى التمتع بقراءتهما ، هذا فضلاً عن أن الطمع وعدم الذوق اديا بالناشر الى « تزيين » هوامش الكتابين بكتاب ثالث تأليف من يدعى « خوجه زاده أو أحد علماء الروم » وهو لا شك من علماء زمن الانحطاط فى الشرق الاسلامى وليس لكتابه قصد أو قيمة

ولا عجب فان هذا العالم الرومى ! تصدى للتحكيم بين الغزالى وابن رشد فيما اختلفا فيه ، وهذه العبارة وحدها كافية للدلالة على قلة فهمه لأن التحكيم والتوفيق بينهما

مستحيلان اذ كل منهما فى اتجاه من الفكر ، والعقيدة ، والرأى ، والطريقة ، يناقض ويخالف اتجاه الآخر .

وبهذا وبذلك أصبح كتاب التهافت ، فى حاله الحاضرة ، عبارة عن مجموعة ملازم مطبوعة على ورق نباتى بحروف سقيمة فى صحف متلاصقة مزدحمة تصد بمنظرها وقطعها اشجع القراء وأشدهم تعلقاً بالحكمة . ولا شك فى أن المقارنة بين كتب الفلسفة العربية ، وبين ما يماثلها من الكتب الأفرنجية كافية للدلالة على مكانة الحكمة من عقولنا وقلوبنا ، بل كافية للدلالة على مركزنا العقلى فى العالم .

* * *

على أن لكتاب تهافت التهافت ، قيمة خاصة لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة ، وفى نظرنا أنه أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ، ضد أعظم مفكر شرعى مسلم

يظهر ابن رشد فى هذا الكتاب بمظهر الواقف على الفلسفة فى جميع أدوارها ، العالم بما جاء فى كتب القدماء والمحدثين من اليونان والعرب ، كذلك يظهر بمظهر المدافع الرزين الثابت الجأش الذى لا يخرجه افتراء الخصم عن حلمه ، ولا يحرجه سوء النية فيقول ما لا يليق بالعاقل ولا تستهويه رغبة الانتصار على خصمه ، الى الاستهانة بقدره ولا يدفعه حب الانتصار لاسلافه من الفلاسفة الى مظاهرتهم بغير حق

ويظهر لنا أنه لا يحترم أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم فى اليونان أحداً قبل ارسطو أو بعده . وهو لا يغمط حق ابن سينا والفارابى ولكنه يتناول مبادئهما بالنقد الصحيح كذلك لا يندفع فى الطعن على الغزالى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والفطنة

ويقول فى مواضع كثيرة «قال أبو حامد رضى الله عنه أو رحمه الله» ولكنه لا يقيل عثرته فى أماكن معينة فيحمل على طريقته فيقول مثلاً عنه : « وهذه المعاندة كما قلنا خبيثة وهى من مواضع الابدال المغلطة ان كنت تعلم (للقارىء) كتاب السفسطة »

وعندى أن بقاء كتاب التهافت راجع الى أن المسلمين تمسكوا بكتاب الغزالى لما ظنوه من مناصرته للشريعة ضد الحكمة ثم أن النساخ جمعوا بين الكتابين لضرورة وجودهما معاً للارتباط الذى ذكرته

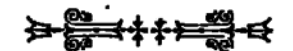
ويظهر أن خوجه زاده المتوفى فى أواخر القرن التاسع للهجرة خدم العلم بأمر واحد، ليس هو تطوعه للتحكيم بينهما ، إنما تأليفه دعا الى عناية بعض الترك بالكتابين ونشرهما ليكون لخوجه زاده ، شرف الخلود على الهوامش . فقد دلنا الاختبار على أن المؤلفات الرشدية التى لا مساس لها الا بالفلسفة قد فنيت و بادت واحرقت

***

بدأ ابن رشد كتابه ببساطة جميلة تعلمها بدون شك من اساتذة اليونان فجعل مقدمته سطرين لا بأس من نقلهما ، قال بعد الحمد والصلاة : « الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان » .

فأين هذه المقدمة البسيطة الهادئة من مدافع الغزالى وقنابله ، ودباباته وطبله ، وهجماته ؛ على الفلاسفة وأهل الذكاء والملحدين ؟

لا ريب عندنا فى أن الحقيقة لا تحتاج الى زفة ، لأنها غنية بقوتها وجمالها عن كل المظاهر



كلام ابن رشد على الكتاب

قال لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل الى صورة أخرى لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض وانما الذى يمتنع عندهم أن ينعدم الشىء الى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ، فهذا القول كله أخذ فيه الغزالى بالعرض على انه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه !

واكثر الاقاويل التى ضمن هذا الكتاب هى من هـذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت ابى حامد لا تهافت الفلاسفة . وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب (أى تهافت التهافت تأليفه) كتاب التفرقة بين الحق والتهـافت من الاقاويل (ص ٤١ طبع مصر)

وقال : اذا كان الغرض انما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل هى أقاويل غير برهانية واكثرها سفسطائية واعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الأقاويل البرهانية قليلة جداً وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر (ص ٨٤)

وقال فى عرض الكلام على علم الله بالكون والموجودات « وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وسخفه فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة (ص٩١)

وقال : هذا الفصل (يقصد مسألة نفى الصفات وهى السادسة فى كلام الغزالى) كله مغالطة سفسطائية فهذا الرجل (ابو حامد) فى أمثال هذه المواضع فى هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل ، وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل (ص ٩٩)

وقال : وجميع ما فى هذا الكتاب لأبى حامد على الفلاسفة ، وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذى فيها (ص ١٠٠)

وتكلم فى مواطن كثيرة عن الغزالى نفسه بما اقتضاه سياق الموضوع ، فقال فى كلام أبى حامد ضد رأى الفلاسفة فى أزلية العالم (المسألة الأولى من المسائل العشرين)

هذا القول هو فى أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلاً موصل البراهين لأن مقدمته عامة والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين من الأمور الجوهرية المتناسبة . وهذا كما لا يخفى على القارىء رد منطقى لأن الغزالى عالج جميع المسائل على طريقة المنطق التى أتقنها لتكميل نفسه أو لمحاربتهم

وحاول الغزالى فى هذه المسألة الأولى بعينها أن يضرب أمثالاً من الشرع فرد عليه ابن رشد : هذا المثال الوصفى الوهمى من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها لأن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق فى اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد البارى اياه الى وقت حصول الشرط الذى تعلق به وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده . لكن ليس الأمر فى الوصفيات كالأمر فى العقليات .

وقال عن أدلة الغزالى فى المسأله ذاتها : فقد تبين لك انه ليس فى الأدلة التى حكاها عن المتكلمين فى حدوث العالم كفاية فى أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التى أدخلها وحكاها عن الفلاسفة فى هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذى قصدنا بيانه فى هذا الكتاب .

وقال في الرد على قول الغزالى بالزام الفلاسفة ان وصفوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع فى المادة أن يكون الامكان الذى فى القابل كالامكان الذى فى الفاعل لأن يصدر عنه الفعل فيستوى الإمكانان

ويقصد الغزالى من هذا أن تكون النفس مفارقة أى بعيدة عن الجسم وتدبره من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس فى البدن كما لا يكون الصانع هيئة فى المصنوع أخرى وهذا الغرض ينطبق على توفق العلماء الى ابتداع سفينة حربية أو طيارة أو سيارة تتحرك بقوة كهربائية بعيدة عنها ومستقلة دونها

وقد فرض ابن رشد امكان ذلك قائلاً انه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله ولو صح هذا أيضاً فهو لا يرى منفعة فى تساوى

الامكانين، الامكان الذى فى القابل والامكان الذى فى الفاعل، ولا فائدة فى تشبيههما . ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنما تفيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين أقربانه إنما يحارب الفلاسفة بمعارضته الاشكالات التى تنتج من أقوالهم باشكالات من نوعها ويقصد بالاشكالات شكوكاً تعرض عند ضرب أقاويل الفلاسفة بعضها ببعض ومثل الغزالى فى ذلك كمثل المتقاضى الذى يتقن فهم قانون الاجرآت ليستفيد منه وسائل لاربالك خصمه بالدفوع الفرعية . وقد كان ابن رشد قاضياً ابن قاض ابن قاض كما كان فيلسوفاً منطقياً ولذا تمكن من تلخيص أقوال الغزالى ومعرفة الجيد منها من الردىء وعاب عليه أنه يلجأ إلى معاندة غير تامة لأن المعاندة التامة إنما هى التى تقتضى أبطال مذهب الخصم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل فقال : وقد كان واجباً على أبى حامد أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو (الغزالى) قبل وضعه . ويشير ابن رشد بذلك إلى وعد الغزالى بتأليف كتاب يظهر به الحق دون أن ينصر مذهباً مخصوصاً غير « مشكاة الأنوار » ونظن أنه « مقاصد الفلاسفة » ولكن هذا الكتاب لم يكن وصل إلى المغرب . لأن ابن رشد يقول « والظاهر من الكتب المنسوبة اليه أنه راجع فى العلوم الالهية إلى مذهب الفلاسفة ، ومن اثبتها فى ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار » .

ولا يتردد ابن رشد فى الاعتراف بصحة أقاويل الغزالى كقوله فى ص٧٨ «قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارى تعالى واحداً مع وصفه بأوصاف كثيرة ومثاله أيضاً لدى قوله « أن العالم ليس موجوداً فى باب الاضافة و إنما هو موجود فى باب الجوهر والاضافة عارضة له » .

وقد رد الغزالى على الفلاسفة فى شخص ابن سينا فجاء ابن رشد ونصر الغزالى على ابن سينا وقصر الصحة فى رأى ابن سينا على صور الاجرام السماوية وما يدرك من

الصور المفارقة للمواد (ص ٤٥) ومعنى هذا أن ابن رشد كتب كتابه لنصرة الفلاسفة ولكنه لم يتحيز لرأى من آرائهم وأقر الغزالى فى بعض المسائل المنسوبة اليهم وحاول تفسيرها وتبين أسباب خطأ الحكماء فيها وهذا أعظم دليل على حسن النية حيال خصم عنيد نسب ابن رشد اليه سوء النية فى أكثر من مكان من كتابه .

وهاك نموذجا من كلام هذا الحكيم الجليل عند الكلام على القول « بأن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلاّ واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وأن الوحدانية منه هى علة وجود الكثرة » . فقد تناول الغزالى أصل هذا القول المنسوب إلى ابن سينا ظنًا منه أنه يفحم الفلاسفة فى النيل من أحدهم فقال ابن رشد « هذه الأقاويل التى هى أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله وهى غير صحيحة وليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذى ذكره هذا الرجل (الغزالى) وليس هذا القول من الشناعة فى الصورة التى أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ويبخسهم فى أعين النظار فان كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء فغلط فهو معذور وان كان عَلِمَ التمويه فيها فقصده فأنه لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسألة أعنى المسألة التى هى « من أين جاءت الكثرة ؟ » فهو صادق فى ذلك إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا فى كتب ابن سينا فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة

وقد خرج الغزالى بأقوال ابن سينا فى مسألة علم البارى بذاته و بسائر الموجودات فأن ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلاّ ذاته و يعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الأنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته . وهذا قول جميع الفلاسفة واللازم عن قولهم وقد أحرجت مكابرة الغزالى صدر ابن رشد فى هذه المسألة فقال « إذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع

ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آرائهم » . وهـذا مصداق لما هو مشهور عن الغزالى من أنه يوافق الفلاسفة فى معظم أقوالهم ولكنه أراد الظهور بمخالفتهم ليحظى بشرف الانتصار للشريعة أو أنه كان مع الحكماء بعقله ومع الشرع بقلبه فغلب القلب علىّ العقل فى مواطن كثيرة ولكن اقتناع العقل كان ظاهراً فى كل حال .

ثم حمل ابن رشد على الغزالى حملته الكبرى وهى من أقوى وأبلغ ما كتبه حكيم غضبان للحكمة والحق ، ومن سياق الحديث يفهم سبب تلك الحملة :

«وأما قوله أن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده ابطال أقاويلهم وإظهار دعاواهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين فى غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم ؟ وهبك اذا أخطأوا فى شىء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول أنه لا سبيل الى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيهـا الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم ؟

« وان وضعنا أنهم يخطئون فى أشياء من العلوم الالهيـة فأنا إنما نحتج على خطأهم من القوانين التى علمونا إياها فى علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزموننا على التوقيف على خطأ ان كان فى آرائهم فان قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً فى مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا بأمر خارج عن طبيعة الانسان فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل ! »

على أن ابن رشد كان فى كتابه حائراً بين أمرين الأول ضرورة الرد على الغزالى بما يقنع ويفحم ويعجز الخصم والثانى بغضه التصريح بالحكمة للجمهور خوفاً عليهم من الضلال بالقليل الذى لا يشفى الغليل فهو يقول « ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً وهذا كله عندى تعدٍ على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هـذا وذلك ان ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح به للجمهور وربما أدى اليه النظر أنه من عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العقيم فينبغى أن يمسك من هذه المعانى كل ما سكت عنـه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض فى هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به فى الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافى فى بلوغ ذلك »

هذا ابن رشد – أشهر فلاسفة الاسلام وقد رماه معاصروه بالالحاد ونسبوا اليه التعطيل وحاكمه الأمير فى مجلس حافل وعاقبه بالنفى ولو أن ابن رشد عاصر الغزالى لكان أشد خصومة ولقامت بينهما حرب عقلية أشد من التى أثار الغزالى غبارها بكتابه وحركها الوليد بعد موت خصمه بمائة عام – نقول أن ابن رشد يظهر فى كل صفحة من صفحاته أنه أصدق دفاعاً عن الشريعة وأشد مناصرة لاحكامها من ذلك الرجل الذى لقبوه بحجة الاسلام .

فان ابن رشد فى مواضع كثيرة من كتبه ينهى عن بذل الحكمة وعن تأويل ظاهر الشرع ويتناول تلك المسائل كارهاً الخوض فيها وناقماً على من هتك ستر الحكمة ورفع النقاب عن وجهها وأباح لسائر الأنظار أن تطأها يقول « فلنرجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع إنا ما كنا نستجيز أن نتكلم فى هذه الأشياء، هذا النحو من التكلم » .

وقد كتب ابن رشد كتاب التهافت إنقاذاً للعقول من الضلال أى أنه تدارك الخطر الذى يحدثه الغزالى فعمله مفهوم لأنه لغاية معلومة . أما الغزالى فقد انتدب نفسه لغير

سبب وقصد الى تشويش الأفكار باعترافه . فأيهما أقرب الى الصواب وأيهما أكثر ارتباطاً بالحق وأيهما أحسن نية وأسلم طوية وأشرف قصداً من صاحبه ؟ .

لقد أجاب ابن رشد على هذا السؤال فى عرض الكلام على « الغرض المحرك للسماء إذ قال الفلاسفة أن السماء حيوان مطيع لله تعالى » وهى المسألة الخامسة عشرة من مسائل الغزالى : قال ابن رشد رداً عليه «قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريرى على جهة الندور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات »

فما أصدق هذا القول على من تصدى للحق ظناً منه أنه يقلل من نوره !

رد ابن رشد على طريقة الغزالى

يتهم ابن رشد خصمه الغزالى بانه سفسطائى وانه تناول مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى أن تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط فى واحد من هذه المبادىء هو سبب لغلط عظيم فى إجراء الفحص عن الموجودات

ويتهمه أيضاً بانه سريع الأخذ بأبسط الخطأ المنسوب الى الحكماء شديد الفرح به فانه لما ظفر فى مسألة « جواز وجود كثرة فى المعلول الأول عن غير علة » بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيباً يجيبه بجواب صحيح ، سر بذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم ، وكل ما جر باطلاً يسره .

أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعى الثمانية فصحيح على مذهب أرسطوطاليس وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعى وهو صناعة تؤخذ مباديها من العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى نظرى والطب عملى أما الكلام فى المعجزات فليس فيــه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت

عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجمل مسائل فانها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمسلك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادىء الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود ، وهل السعادة موجودة ، وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك فى وجودها وان كيفية وجودها هو أمر إلهى معجز عن إدراك العقول الانسانية

أن ما حكاه الغزالى فى الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء والذى يقول القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحانى ليس بجسم وهو واهب العقل الانسانى عندهم وهو الذى يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى فى الشريعة ملكا .

ولا حاجة بنا الى القول بأن الاقدام على تأليف تهافت التهافت كاف بذاته للتدليل على رسوخ قدم ابن رشد فى الفلسفة بأصولها وفروعها والالمام بتاريخ مذاهب الفلاسفة القدماء منهم والحديثين لما يقتضيه وضع مثل هـذا الكتاب من الاستشهاد بأقوالهم ومقارنتها ببعضها وبغيرها ونقدها وتوضيح ما أشكل فهمه منها على أذهان خصومها

عن فلاسفة اليونان

قال فى كلام الفلاسفة أن العالم مؤلف من خمسة أجسام

(١) جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك
(٢) « ثقيل بالاطلاق وهو الأرض
(٣) « خفيف بالاطلاق وهى النار
(٤) « ثقيل بالاضافة الى الأرض وهو الماء
(٥) « خفيف بالاضافة الى النار وهو الهواء

ثم قال للقارىء « لا تطمع هنا فى تبين هذا ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره فى مواضعه » وتكلم عن حركة الأكر السماوية وقال أنها تتحرك من جهات محدودة

أما ما يرى ارسطو أن للسماء يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية فى جهات الحركات هى لاختلافها فى النوع وهو شىء يخصها أعنى أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوى الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه، أما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل، أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وأن الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل، فى المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل

مسألة علم الله بالموجودات

وهى من جزئيات الثالثة عشرة من مسائل الغزالى

قال ابن رشد : ان العلم يتكثر بتكثر المفعولات للعالم لأنه إنما يعقلها على النحو الذى هى عليه موجودة وهى علة علمه وليس يمكن أن تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العالم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه فى الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً «الخزانة» غير العلم الصادر عنه «الكرسى» لكن العلم القديم مخالف فى هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فأن قيل فما تقول أنت فى هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا فى علة الكثرة فما تقول أنت فى ذلك .

فأنه قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون فى ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة

(١) الكثرة جاءت من قبل الهيولى

(٢) الكثرة جاءت من قبل الآلات

(٣) الكثرة جاءت من قبل الوسائط

أما فرقة ارسطو فقد صححوا الجواب الثالث . وهذا لا يمكن الجواب فيه فى هذا الكتاب بجواب برهانى ولكن لا نجد لارسطو أو لمن اشتهر من قدماء المشائين هذا

القول الذى نسب اليهم إلاّ (لفرفوريوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق . والرجل لم يكن من حذّاقهم والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب الكثرة هى مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات .

وقال عند الكلام على تعجيز أبى حامد الفلاسفة عن اثبات الصانع : أن وجود المتقدمات عند الفلاسفة ليس شرطاً فى وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل (وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار) هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية تنتهى الحركة اليها فى علة من هذه العلل فى وقت حدوث المعلول الأخير مثال ذلك أن سقراط إذا ولد افلاطون فأن المحرك الأقصى للتحريك عندهم فى حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارى ولذلك يقول ارسطو أن الانسان يولده انسان وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترتقى إلى محركها ومحركها إلى المبدأ الأول فأذن ليس الانسان الماضى شرطاً فى وجود الانسان الآتى

فى علم البارى بالجزئيات

وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها ولا يعلمها، هذا هو الذى يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم ، وأما من فصّل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فأن العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هى المؤثرة فيه وعلم البارى سبحانه هو المؤثر فى الموجودات والموجودات هى المنفعلة عنه و إذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبى حامد و بين الفلاسفة فى هذا الباب وغيره .

نقد الفلاسفة

قلنا أن ابن رشد لم يتحيز لفريق دون آخر بل كان فى كتابه حكما بين الجميع قال فى مسألة القول بأن الله ليس هو فاعلاً و إنما هو سبب من الأسباب التى لا يتم الشىء إلا به وقدم العالم وحدوثه « هذا القول هو من جواب ابن سينا فى هذه المسألة

عن الفلاسفة وهو قول سفسطائى . والحال فى وجود الحركة أنها دائماً تحتاج إلى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارى فضلاً عما دون العالم العلوى وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فأن المصنوعات إذا وجدت يقترن بها عدم ، يحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها

لما أراد ارسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها أنزلها محدثة ليتصعد العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الأزلية وذلك فى المقاله الثانية من السماء والعالم ، وذلك لأن الفلاسفة تقول أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أى من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط ، وجملة الأمر أن الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديمًا ليس مستقلاً فى الوجود بنفسه وهى عندهم فى الجسم القديم واجبة على نحو ما هى عليه فى الجسم المحدث ، إلاّ أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها فى القديم كما يساعد فى الجسم المحدث

وأما الدهرية فالحس هو الذى اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول وانقطع بالحس . وأما الفلاسفة فأنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوى ثم اعتدوا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود المحسوس .

وأما الأشعرية (وهم أهل السنة الذين تلقى ابن رشد أصول الفقه فى صباه على طريقتهم كما تقدم فى ترجمته) فأنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أى لم يقولوا بكون بعضها أسبابًا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان .

مسألة كون الجسم ليس واجب الوجود بذاته ، اذاوضع واجب الوجود موجوداً مركبًا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال فى العالم وأجزائه صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود ، هذا كله اذا سلمنا أن هنا موجوداً

هو واجب الوجود ويظهر ضعف هذه الطريقة عند من يفرض جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين .

ولذلك يقول الاسكندر أنه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية سارية فى أجزاء العالم كما يوجد فى أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء بعضها ببعض ، والفرق ههنا أن الرباط الذى فى العالم قديم ، من قبل أن الرابط قديم ، فتدارك الخالق هذا النقص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو فى كتاب الحيوان

وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى . وإنما سمّى فلسفته المشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فانهم يرون أن الالهة عندهم هى الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

الكلام عن واجب الوجود

مذهب ابن رشد فى الذات والصفات أن الصفات لاصقة بالذات وقائمة بها ومتحدة معها وليست زائدة عنها . وأن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة وإنما هو عندهم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره

مذهب النصارى فى الأقانيم الثلاث

أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات وإنما هى عندهم متكثرة بالحد وهى كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون ثلاثة لا واحد أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة

الفلاسفة تقول أن البارى تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة

إن تسمية البارى عقلاً هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من ان العقل غير المبدأ الأول وانه لا يوصف بأنه عقل .

للموجود وجودان، وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هو معنى قول القدماء أن العلوى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها

ولذلك قال رؤساء الصوفية « لا هو إلا هو» ولكن هذا كله هو من علم الراسخين فى العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثبته فى غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم

نظام الكون فى نظر ابن رشد والفلاسفة

مذهب القوم القديم (يقصد قدماء الفلاسفة وهو يتبعهم) هو أن ههنا مبادىء للاجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها وان الاجرام إنما خلقت من أجل الحركة وهى حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها وهذه المبادىء ليست مادة فوجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها .

وهذه المبادىء المفارقة وجودها (يقصد بذلك مفارقة للمواد أى مختلفة عنها) مرتبطة بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود . وقد صح عند الفلاسفة أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو أن سبحانه وتعالى قد أمر سائر المبادىء أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وان بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك فى المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ، ولاية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من صنوف الناس وهذا التكليف والطاعة اللذين وجبا على الانسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

انطباع غريزة القدماء من حكماء اليونان فى ابن رشد

فى كثير من مواضع هذا الكتاب يظهر ابن رشد اشمئزازه من البحث فى المسائل الالهية والفلسفية التى يعدها أمهات المسائل و يستغفر لنفسه من الخوض فيها وما ذلك إلا تقليداً للقدماء كما ورد على لسانه فى صفحة ١٢١ من تهافت التهافت قال فى موضع : « فالله يأخذ الحق ممن تكلم فى هذه الأشياء الكلام العام ويجادل فى الله بغير علم »

وقال فى آخر الكتاب :

« وقد رأيت أن أقطع ههنا القول فى هـذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت فى « ذلك علم الله بحرف . »

اتساع علمه فى الفلسفة

الكلام على طبيعة الموجود بالفعل وهى التى يسمونها بالهيولى

فقد نسب أبو حامد فيها الى الفلاسفة قولاً لم يقله واحد لا سيما فيما يتعلق بحدوث النفس فأجابه ابن رشد قال :

لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنهـا باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا و إنما الجميع على ان حدوثها هو إضافى وهو إتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال ، كالامكانات التى فى المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى . ولا يقف على مذاهبهم فى هذه الأشياء إلا من نظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها مع فطرة فائقة ، ومعلم .

مسئلة الزمان

وهى من أهم المسائل عند الفلاسفة القدماء والمحدثين وقد تكلم فيها ابن رشد توضيحاً ونقداً لما كتبه الغزالى فتناول أزلية العالم وحدوثه وأدلة الفلاسفة وأهل الشرع فى الأمرين فان الفلاسفة يقولون بالأزلية والشرعيون يقولون بالحدوث ، فمثلا أبو الهذيل العلاف موافق للفلاسفة فى أن كل محدث فاسد وأشد التزاماً لأصل القول بالحدوث . ومخالف لهم فى كون العالم أزلياً من الطرفين وابن رشد يرد عليه بقوله أنه اذا سلم أن العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الموجود

الممكن اذا خرج الى الفعل على تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صح لهم ان الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان وتسمية من سماه دهراً لا معنى لها .

واذا كان الزمان مفارقاً للامكان والامكان مفارقاً للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له لأن الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لأنهم لا يضعون وجودها فى الماضى وجود الكائن الفاسد وان ما دخل فى الماضى بالحقيقة فقد دخل فى الزمان وما دخل فى الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة وكل مبدأ حادث هو حاضر وكل حاضر قبله ماض وما يوجد مساوقاً للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه .

وقد تخلص ابن رشد من هذا البحث النظرى الجليل الى الكلام على أزلية العالم فقال أن أهل الشرع جعلوا امتناع الفعل أزلياً ووجوده أزلياً وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديم وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

ولا يخفى أن مسألة قدم العالم هى أول مسألة تناولها البحث بين الغزالى وابن رشد وهى أولى المسائل التى يكفرون بها الفلاسفة

دفاع ابن رشد عن الفلسفة

قال ابن رشد ، وهذا يعد من أبلغ وأجمل ما كتبه فيلسوف عربى ، فى شرح مذاهب الفلاسفة ، بعد أن رد على بعض مسائل الغزالى ، وقصده أن يكون قوله مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ، ويحرضه على النظر فى علوم الفريقين ، أهل الشرع وأهل الحكمة ، ويعمل فى هذا كله على ما وفقه الله اليه وقيمة هذا القول تاريخية ولا تفيد عقلنا حالا .

« أما الفلاسفة فقد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لامستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور المحسوسة ، وقد أثبتوا أسباباً أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والغاية .

« أما السبب الفاعل وهو الذى يسميه جالينوس القوة المصورة أو الخالق وشكّ هل هى الاله أو غيره لأن السبب الفاعل هو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة . وفحصوا أيضاً عن السموات بعد ما اتفقوا أنها مبادىء الأجرام المحسوسة واعتقدوا أن الأجرام السماوية عاقلة وأنها ذوات نفوس ورأوا أنها أشرف من العقل الانسانى ولما نظروا إلى الجرم السماوى رأوا فى الحقيقة جسما واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية وهى الحركة اليومية واعتقدوا أن ارتباط هذه الأجسام الكروية بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد وأن هذا النظام والترتيب هو السبب فى سائر النظامات والترتيبات وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه فى القرب والبعد .

« والاول عندهم لا يعقل إلاّ ذاته وهو يتعقل ذاته بعقل جميع الموجودات فعلى هذا ينبغى أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم فأذا تؤملت فليست بأقل اقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة أعنى المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوا أعنى أنهم اعتقدوا أنه ههنا ذات غير جسمانية ولا فى جسم ، حية عالمة فريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة .

« وقد قام عندهم البرهان على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين .

« والعالم أشبه شىء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم فى العالم وذلك أنه كما

أن سائر الرياسات التى فى المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى التى فى العالم مع سائر الرئاسات وتبين لهم أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع المبادىء فأنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الأول وتطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت وجميع الموجودات فتطلبها بالطبع (غريزة) وأما الانسان فبالارادة »

الكلام على حشر الأجساد

أخذ الغزالى يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شىء ما وجد لواحد ممن تقدم فيـــه قول والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشراً فى الشرائع الف سنة والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لهم . وثبت أيضاً ذلك فى الانجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصابئة وقد قال عنها ابو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع والحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع أن يتقلدوا من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة

. والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها . فما قيل فى الميعاد فى الشريعة الاسلامية هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها ولذلك كان تمثيل الميعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية

ابن رشد وحرية الفكر

كتب الأستاذ لويجى رينالدى فى بحث « المدنية العربية فى الغرب » قال :

« ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان وكانت لهم الأيدى البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات ارسطاطاليس ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء وقد قرأ الفيلسوف النصرانى توماس نظريات ارسطاطاليس شرح العلامة ابن رشد . ولا ننس أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب « الفكر الحر » وهو الذى كان يتعشق الفلسفة ويهيم بالعلم ويدين بهما وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين وهو الذى قال عند موته كلمته المأثورة « تموت روحى بموت الفلسفة »

وكتب قبله المفكر الانجليزى جون روبرتسون فى « تاريخ وجيز للفكر الحر » (ج ١ ص ٢٧٧) قال ما نصه :

« أن ابن رشد أشهر مفكر مسلم لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً فى الفكر الأوروبى فكانت طريقته فى شرح ارسطو هى المثلى، فى القرون الوسطى وقد ظهر فضله بشرح مذهب السيانتزم (الوهية العالم) الذى يؤيد أزلية الكون المادى ويقول بأن النفس المفارقة تخلق من النفس العامة وتعود اليها فتتلاشى فيها فجعل شرح هذا المذهب لابن رشد شأناً كبيراً فى عالمى الفكر المسيحى والاسلامى .

وقد انشق على مذهب الزهد والتصوف الذى نشره ابن باجه وابن طفيل. وحارب الغزالى فى آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب «تهافت التهافت» رداً على «تهافت الفلاسفة» أشهر كتب الغزالى وأظهرها غرضاً . فأثبت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل وهو يعارض وجهة النظر الدينية فى كل رأى جوهرى فأنكر بعث الأجساد وعد القول ببعث الجسد خرافة وشأنه فى ذلك شأن من سبقه من المعطلين وبحث مسألة « الخيار » بحثاً يكاد يكون علمياً وعارض فى ذلك مذهب المتكلمين المتلف للأخلاق لأنهم قالوا بأن إرادة الله هى

مقياس الحق ولا مقياس سواها وكانوا جبرية وكذلك عارض ابن رشد مذهب القدرية

« وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العداء وفطن إلى الأفكار التى تهدده إذا لم يصانع فى بعض الأمور فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألفها وجعل نفسه أوسع صدراً من ابن طفيل فقال بأن الاسلام أكمل نظام قومى ، وأصلح ملة للشعوب ، وهو واضع مذهب الحقيقة المزدوجة أى حقيقة العلم أو الفلسفة وحقيقة الدين . وكان لهذا المذهب شأن يذكر فى مباحث النصرانية عدة قرون .

« وقد تكلم فى كتابيه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » بلهجة الرجل المحافظ على العقائد وحامى ذمار الظاهر من أمور الشرع وقال أن العاقل لا ينطق بكلمة ضد العقيدة السائدة . وأن الملحد الذى يطعن فى الدين يستحق الموت لأنه يهدم كيان الفضيلة القومية . وقال أن مذهب خلق العالم مخالف للعقل ولكن الفضل فى بقائه للعادة . وأن المتدين لا يكفيه الإيمان لأن المؤمن بغير علم ينقلب زنديقاً إذا بحث واستقصى .

« ولكن ابن رشد كان يعيش فى عهد انحطاط المعرفة وانتعاش التعصب فلم ينفعه ظهوره بالتقوى ولم يحفظه من الاضطهاد فنكل به الخليفة الذى كان يبجله وجريمته فى نظره نشر آراء القدماء وبها ضرر الاسلام وقد حرّم النظر فى كتب اليونان وفلسفتهم واتلفت جميع الكتب التى كانت تبحث فيها ومات ابن رشد فى مراكش سنة ١١٩٨ ولم يطل عهد العرب فى الأندلس بعده فلما أفل نجم سعدهم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبذا « دالت دولة الأندلس فى جو من التقوى » . . . !!

هذه هى الصورة التى رسمها قلم جون روبرتسون وهو من مشاهير أحرار الفكر ويعد زعيمهم فى جزر بريطانيا بعد عميدهم برادلو الشهير وهى صورة فيها شىء كثير من المبالغة على أن رينان الذى تفرغ لدرس ابن رشد وزمنه قال أن عداء الشعب الأندلسى للفلاسفة كان قوياً جداً ولكن اللوم فيه راجع الى عنصر المسيحيين المغلوبين وهم أهل البلاد أصلاً وكانوا من قديم الزمن متشددين فى الدين وكانوا معرضين عن العلوم

الصحيحة مثل الفلك والطبيعيات (صفحات ٣١ - ٣٦)

ونحن نرى رأى رينان ونزيد عليه أن ما أصاب ابن رشد وأصحابه كان مظهراً من مظاهر أخلاق أهل اسبانيا لأن أمثاله فى الشرق لم ينلهم أقل أذى ولو كان الاضطهاد من لوازم الاسلام ما نجا منه أمثال الكندى والفارابى وابن سينا

اليهود وابن رشد

كان الفضل فى نشر فضل العرب وعلومهم فى أوروبا لليهود . فان الذين اضطهدوا منهم وطردوا من اسبانيا وطنهم لجأوا الى جنوب فرنسا وأقاموا بمقاطعة برونصة وأسسوا المكاتب والمدارس فى ناربون و بزييرس ونيم وكاراسكون ومونپليه ، وكانت كلية مونپليه تعلم الطب والنبات والرياضة على طريقة العرب . وكانت الفلسفة والعلوم العربية تعلم فى تلك الأرجاء كما لو كانت ولاية اسلامية ، وفى مدارسها درست فلسفة ابن رشد وحكمته وحفظت شروحه وقد عاشت فى كنف فلسفته فلسفة أخرى هى فلسفة ابن ميمون الحكيم الاسرائيلى .

يمتاز مذهب أرسطو برأى جعل فلسفته من دعائم العقل الانسانى هذا الرأى هو أزلية المادة ، وقد انتحله ابن رشد وسائر المعتزلة قبله وبعده . وقد قلنا أن فلسفة ابن ميمون عاشت فى كنف ابن رشد لأن ابن ميمون وغيره من حكماء ملته ما عدا ليفى بن جرشوم جحدوا أزليـــة المادة وفندوها لا حباً بالحقيقة أو تبعاً لمبادىء الفكر ولكن حباً بالتوراة .

ولكن الفضل فى نقل فلسفة ابن رشد الى العبرانية فاللاتينية يرجع إلى ابن ميمون وأصدقائه وتلاميذهم وقد حاولوا تحويرها وتحريفها لتنطبق على مبادئهم ولتحل فى معابدهم المحل الأول بعد كتبهم المقدسة ولكن هذه المحاولة فشلت لأن البون شاسع بين سفر التكوين وفلسفة ابن رشد !

ثمار الفلسفة الرشدية فى أوروبا

فى أواخر القرن الثانى عشر ظهر فى مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر مصلح اسمه اموری البنياوی وصاحبه داود الدنيانتى فخالفا تعاليم الكنيسة واستجلبا سخطها فحوكم أتباعهما وعوقبوا بالاحراق أحياء أما المصلحان فقد فرا طلبًا للنجاة ولكن يد الكنيسة فى القرون الوسطى كانت طولى ، وكان صبرها أطول، فانها ترقبت موتهما ونبشت قبرهما وأحرقت رفاتهما ليكونا عبرة للمؤمنين .

وقد ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد فاجتمع فى باريس مجمع دينى علمى (سنة ١٢٠٩) وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية فحرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة وقد استمر هذا المنع ثلاثين عاماً

وفى سنة ١٢٦٩ حمل اسقف باريس حملة كبرى على الفلسفة فى شخص ابن رشد وخص باللعن والتكفير المبادىء الآتية :

(١) أزلية العالم (٢) إنكار آدم (٣) وحدة العقل الانسانى (٤) القول بأن العقل ، وهو شكل الانسان ومهىء ذاته ، يهلك مع البدن (٥) فى أن أفعال البشر خارجة عن حكم العناية (٦) أن العناية عاجزة عن تخليد ما مآله للفناء وصيانة ما مآله للفساد .

ولما كانت كتب ابن رشد الطبية انتشرت من جنوب فرنسا الى شمال ايطاليا وذاعت فى مدارس پدوا فقد ذاعت أيضاً فيهـا تعاليمه الفلسفية ومال الأطباء الذين تعلموا عليها الى حرية الفكر وأخذوا بفلسفته وأشهر من نذكر من علمـاء هذا البلد جاتياد السيناوى الذى بدأ بدرس الشرح الكبير سنة ١٤٣٦ وأوعز بطبعه فلم يدركه ولكنه طبع سنة ١٤٧٦ وقد خلفه فى منصب تدريس الفلسفة سينكوڤرنياس ولم يبال هذان الحكيمان بالاعتراض بل نشرا مذهب «روح العالم» على ما فيه من مخالفة الدين المسيحى فى عقيدة الخلود وقد ازداد النقد وانقلب سخطاً إذ نشر تلميذهما نينو كتابه فى العقل .

ولابن رشد فضل لا ينكر على روجير بيكون الفيلسوف الشهير فقد استفاد من كتبه وحياً واستنزل من حكمته إلهاماً وذكره فى كتابه اللاتينى « اپوس ماجوس » وأثنى عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال «أنه فيلسوف متين متعمق صحح كثيراً من أغلاط الفكر الانسانى وأضاف الى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد وأزال الغموض من كثير من الكتب التى تناولها ببحثه»

أما توماس اكويناس الشهير (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الذى صار قديساً لأنه كان أعظم لاهوتى فى كنائس الغرب واكبر فلاسفة القرون الوسطى ، فقد علا نجمه بكتابه اجمال اللاهوت « سوماتيولوجيا » وقد وصف الله فيه بالطبيعة الفعالة .

ذكر القديس توماس أسباب اتصاله بالأفكار الدنيوية ودل على أن الفضل فى وضع كتابه شكلاً ومادة يرجع الى طريقة ابن رشد وفلسفته وهو فى الظاهر يفندها وينتقدها ولكنه كلما حاول الوصول بالفكر إلى إحدى نتائج الحكمة قرر مبدأ التعدد الذى أساسه أزلية المادة مستمداً ذلك من ابن رشد وارسطو .

ولم ينج ابن رشد من ألسنة رجال الكنيسة فقد ذموه بكل شفة ولسان وطعنوا عليه أقبح طعن قال بترارك عنه «أنه ذلك الكلب الكلب الذى هاجه غيظ ممقوت فأخذ ينبح على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية » أما دانتى فقـد جعله فى وقار وهدوء يتبوأ مجلسه فى الجحيم جزاء كفره واعتزاله .

وممن تعذب فى سبيل ابن رشد هرمان ڤان ريزويك الكاهن الهولندى الذى أحرق بتهمة الهرطقه فى لاهاى فى سنة ١٥١٢ ومن عجائب القدر أن هذا الحكيم الفاضل كان قبل هدايته بالحكمة قاضياً فى محكمة التفتيش ولم يدافع أحد عن الدين المسيحى مثل دفاعه بلاغة واخلاصاً واعتقاداً . ولكنه بعد ذلك غير فكره فقال « بلسانه وهو حائز سائر صفاته الشرعية ومتمتع بجميع قواه العقلية » أمام مجلس التفتيش الذى عقد فى سنة ١٥٠٢ لمحاكمته « أن العالم أزلى ولم يخلق كما ادعى ذلك المجنون (!) موسى وانه

لا يوجد جحيم ولا حياة مستقبلة وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ، لقد ولدت مسيحياً ولكننى لست الآن منكم لانكم مجانين » فحكم عليه المجلس بالسجن المؤبد

ثم تقدم للمحاكمة ثانية بعد عشرة أعوام وقد حسبوه قد تحوّل او أن السجن ألان من صلابته وأضعف من شكيمته ، أو لطف من مغالاته ، أو قلل من تحامله فوجدوه أصلب وأقوى واعند مما كان ، فحكموا باحراقه وأحرق فعلاً فى ١٤ ديسمبر سنة ١٥١٢ وقد قال فى ذلك اليوم جملة هى سبب هذا الاستشهاد الطويل وهى « أن أعلم العلماء ارسطو وشارحه ابن رشد وهما أقرب الى الحقيقة ، بهما اهتديت وبفضلهما رأيت النور الذى كنت عنه عمياً »

فاثبت بذلك أنه كان رشدى المبدأ والنزعة وانه لولا اعتقاده ومجاهرته ما تعذب فى سبيل فكره .



٨ — ابن خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ فى الشرق والغرب فى تونس سنة ٧٣٢ ﻫ وتوفى فى مصر فى سنة ٨٠٨ ﻫ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجرى، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولى الدين التونسى الحضرمى الأشبيلى المالكى. وأصله من أسرة أندلسية توطنت فى أشبيلية، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس فى أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بنى وائل من قبائل اليمن ويردون هجرة جدهم الأعلى من اليمن إلى الأندلس، إلى القرن الثالث الهجرى

نشأ ابن خلدون فى تونس وتلقى العلوم المعروفة فى عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى هوارة حيث نزل على صاحبها ابن عبدون فأكرم وفادته وأعانه على السفر إلى بلاد المغرب وتنقل فى بلاد كثيرة وهو لا يزال فى مقتبل العمر، مثل ابن بطوطة، ثم استقدمه السلطان أبو عنان المرينى صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ ﻫ وهو فى مستهل العقد الثالث من عمره وقربه واستكتبه ورقاه وقد كان فى تقريبه وترقيته ما يدعو إلى حسده فحسده أقرانه الذين لم يبلغوا شأوه وسعوا فيه واتهموه بالتآمر على السلطان لاغتياله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الخلفاء فى مستعمراتهم، حتى مات السلطان أبو عنان المرينى صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ ﻫ فأفرج عنه الوزير ابن عمر وخلع عليه وعوضه خيراً واحتفظ به.

واتفق أن السلطان أبا سالم المرينى قدم من الأندلس يريد السفر إلى مكة، فاستعان بابن خلدون، لما بين ابن خلدون وبين شيوخ بنى مرين من الاخلاص والمحبة ففاز ودخل فاس وابن خلدون فى ركابه سنة ٧٦٠ ﻫ فعينه كاتب السر، فأجاد ابن خلدون وبرع فى اداء تلك الوظيفة التى اسندت اليه

ولكن الخطيب ابن مرزوق تغلب بمكره ودسه على هوى السلطان ، وسعى فى ابن خلدون ، فاتقبض ابن خلدون وغيره من رجال الدولة وحنقوا وتغيروا على السلطان وانتقضوا عليه فمات ، وعاد النفوذ إلى ابن خلدون بفضل الوزير عمر بن عبد الله ، ثم أراد ابن خلدون السفر إلى الأندلس فمنعه الوزير ابن عمر فوسط له من قبل الرجاء فأذن له فسافر إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « غرناطة » وسلطانها إذ ذاك أبو عبد الله من بنى الأحمر فاهتز السلطان لمقدمه وبالغ فى اكرام وفادته وأعد له داراً فى أعلا قصوره .

وفى سنة ٧٦٥هـ رحل إلى « كاستيل » (قشتالة) وتقدم إلى حاكمها وتوسط فى عقد الصلح بينه وبين ملوك « العدوة » بهدية فاخرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة » أن يقيم عنده فاعتذر فأركبه بغلة فرهة بلجام من ذهب ، فلما عاد ابن خلدون إلى « غرناطة » أهدى البغلة ولجامها إلى السلطان أبى عبد الله فأنزله على الرحب والسعة وأقطعه بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقعدا بهمة ابن خلدون عن الارتحال فاشتاق إلى أهله وأصابه داء الحنين إلى الوطن (نوستالجيا) وهو خلة كل أديب وشاعر ولبيب ، فرحل إلى (بجاية) فلقيه سلطانها أبو عبد الله مرحباً وتهافت عليه أهل البلد يقبلون يديه فقلده السلطان أعمال دولته وأسند اليه رياسة حكومته ، فخدمه بعلمه ونفوذه وقلمه مخلصاً فى ذلك الاخلاص كله ، دأبه فى سائر الأعمال التى أسندت اليه

ولكن أبا العباس أمير (قسنطينة) شهر الحرب على أبى عبد الله صاحب (بجاية) وملك بلده ، واستبقى ابن خلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعايات والوشايات فى حقه لدى أبى العباس فاستأذنه فى الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن خلدون إلى قبائل العرب

ثم كتب اليه أبو حمو صاحب (تلمسان) يستقدمه ليتولى الحجابة والعلامة (منصب كبير الأمناء) فاعتذر اليه بأنه رغب فى العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس فاستأذن أبا حمو فى ذلك فأذن له وحمله رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه عجز عن ركوب

البحر ، وعلم السلطان عبد العزيز المرينى صاحب المغرب الأقصى خبره، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس ، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاه عنده واستعانه على (بجاية)

ثم استقرت بابن خلدون النوى فى (تلمسان) فأقام بها مع أهله وولده ونزل بهم فى قلعة بنى سلامة من بلاد « بنى توجين » فأقام بها أربع سنين

وفى أثناء تلك المدة شرع فى تأليف تاريخه فأكمل المقدمة ، ودون بعض فصول من التاريخ ، وكان ذلك فى أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة ، وقبل وفاته بثلاثين عاماً تقريباً ، وقد شارف على الخمسين من عمره

ثم حن إلى تونس مسقط رأسه فاستأذن ، فأذن له فبلغها سنة ٧٨٠ ﻫ فأكرمه سلطانها واختصه بأسراره وأخذ بناصره واستحثه على اتمام تأليفه ، فاطمأن وواصل العمل فى التاريخ حتى أحس بالسعايات والوشايات ، فصحت عزيمته على النزوح إلى مصر ، فاستأذن فى السفر إلى الاسكندرية فبلغها سنة ٧٨٤ ﻫ وانتقل منها إلى القاهرة وجلس للتدريس فى الأزهر ، فقرأ الفقه على مذهب مالك ، واتصل خبره بسلطان مصر إذ ذاك وهو برقوق العظيم فقربه وأكرمه وولاه قضاء المالكية سنة ٧٨٦ ﻫ فقام بعمل القضاء خير قيام ، واشتهر أمره عالماً ، وقاضياً ، ومدرساً ، ومؤرخاً ، وأديباً ، وكثر المعجبون به وكثر أيضاً عدد حساده فوشوا به وأشاعوا عنه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس ليقيموا معه فى القاهرة فغرقوا جميعاً فى أثناء الطريق ، فعظم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستقال من منصب القضاء ، وانقطع للتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاث سنين ، فلما كانت سنة ٧٨٩ ﻫ خرج من القاهرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وعاد فى السنة التالية إلى مصر وأكب على العمل فى كتابه حتى أتمه سنة ٧٩٧ ﻫ وهو فى الخامسة والستين من عمره ، وقد قضى فى تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقيما بمصر وهى ملجأ أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفى بها سنة ٨٠٨ ﻫ ودفن باحدى مقابرها فى قبر غير معلوم لابناء هذا الزمان

مؤلفات ابن خلدون

١ — تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد ، بل بجزء واحد من ذلك الكتاب ، الا وهو (مقدمة ابن خلدون) أما التاريخ فاسمه (العبر ، وديوان المبتدا والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاشرهم من ذوى السلطان الأكبر)
وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب فى سبعة مجلدات

الكتاب الأول : فى العمران ، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصناعات والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة ، وتقع فى نحو أربعمائة صفحة وبها وحدها نال ابن خلدون القدح المعلى، لأنه أتى فيها بمباحث مستحدثة مما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصاد السياسى ، والاقتصاد الاجتماعى ، وفلسفة التاريخ ، والقانون العام ، ولا شك عندنا فى أن «هيجل» الألمانى و «مكياڤللى» الايطالى و « جيبون » الانجليزى هم من تلاميذ ابن خلدون .

فان هذا الفيلسوف الاسلامى الذى عاش فى القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر المسيحى) قد تصدى لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوربا فى غفلتهم ولم يكتب أحد من العرب غيره فى هذه المباحث سوى نتف متفرقة لا قيمة لها ، فتوسع ابن خلدون فى ذلك بما استنبطه من الأسباب والنتائج بمعارضة الحوادث ودرسها ، والبحث فى عللها ، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كابده باختباره الشخصى .

ولا ريب فى أن اغترابه وتنقله من مملكة الى مملكة ، وارتحاله فى طلب المثل الأعلى من دولة الى سلطنة ، ومن امارة الى بلاط ، واحتكاكه بالأمم المختلفة ، وممارسته بعض شئون تلك الدول ، أعانه ذلك كله على استيفاء بحثه ، ولا ريب أيضاً فى أن الفكرة كانت كامنة فى رأسه فأنضجها الاختبار والتنقل فاختمرت وظهرت فى حيز الوجود .

١ — الكلام على مقدمة ابن خلدون

الفصل الأول فى قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء فى ألوان البشر وأخلاقهم ، واختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم .

وهذا المبحث كثير الشبه بما أتى به علماء أوربا فى نظرية النشوء والارتقاء بعد ابن خلدون بخمسة قرون .

الفصل الثانى فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل ، وما يعرض فى ذلك من المباحث فى طبيعة البداوة والحضارة ، والفرق بينهما من حيث الانساب والعصبية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك .

وهذا المبحث من قبيل القواعد العامة لنظام الاجتماع الذى ظهر فى أوربا فى القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم (سوسيولوچيا)

والفصل الثالث فى الدول العامة ، والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشييد الدول ، وكيف تحفظ الامارة وشروط السلطة والخلافة وطبائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها .

وهذا المبحث من نوع السياسة علماً وعملاً ، وقد كتب «جيبون» المؤرخ الانجليزى كتاباً عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها سالكا الخطة التى رسمها ابن خلدون فى مقدمته .

والفصل الرابع فى البلدان والأمصار وسائر العمران ، والمدن والهياكل ونسبتها الى الدول ، وما تجب مراعاته فى وضعها من حيث البر والبحر وفى بناء المساجد والبيوت ونسبتها الى الدولة الاسلامية وهذا المبحث من قبيل الهندسة الحربية .

والفصل الخامس فى المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات وفيه مسائل فى الرزق والكسب وانه قيمة الأعمال البشرية ، وفى المعاش وأصنافه ومذاهبه ونسبة ذلك الى

طبيعة العمران ، وفيه مباحث مسهبة فى أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضروبها وأنواعها ، ووصف أمهات الصناعات فى أيامه ، كالزراعة ، والعمارة ، والنسيج (الحياكة والخياطة) والتوليد والطب ، والوراقة ، والغناء وغيره

وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسى، والاقتصاد الاجتماعى ، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دوّنه « كارل ماركس » الاسرائيلى الألمانى فى كتاب (رأس المال) (Das Kapital)

والفصل السادس فى العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه ، وفيه مباحث فى التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام فى كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقه ، فالعلوم اللسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالأدب فالشعر ، والتاريخ ، والالهيات وعلم النفس ، وعلم النجوم ، والعلوم السحرية .

وهذا المبحث من قبيل علم (البيداجوچيا) التربيــة ، ومن فطاحله فى أمريكا « وليم جيمس » وفى أوربا « سبنسر » و « فرويبل » وغيرهم .

وسيأتى الكلام على أسلوب ابن خلدون فى موضعه من هذه الترجمة .

أما هذه المقدمة فقد كان لها أثر عظيم جداً عنــد المفكرين من الافرنج ، فنقلها العلامة « كاترمير » الى اللغة الفرنسية عن نسخة فى المكتبة الوطنية بباريس وطبعت تلك الترجمة الفرنسية فى أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ونقلت منها فصول الى الانجليزية والألمانية والايطالية والتركية ، وفى جميع دور الكتب الأوربية نسخ منها خطية ومطبوعة

ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ نفسه فانه منطو فى الكتابين الثانى والثالث ، فى ستة أجلاد ويشتمل الكتاب الثانى على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليقة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الزمن الذى عاش فيه المؤرخ ، مع الالماع الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والنبط والحبشان والسريان واليونان والرومان والمصريين وغيرهم .

والكتاب الثالث يشتمل على أخبار البربر، والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليتهم وأخبارهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول

ويمتاز تاريخ ابن خلدون عما تقدمه من كتب التاريخ بما تضمنه من المقدمات الفلسفية فى صدور اكثر الفصول عند الانتقال من دولة الى دولة فانه يصدر ذلك غالباً بالاسباب والعلل، وهو أوسع تاريخ للعرب الجاهلية وللبربر ودولهم

وقد أخطأ كثيرون من النقاد فى الشرق فى الحط من قدر هذا الكتاب ونسبوا الى ابن خلدون فى تأليفه التعقيد والغموض والحقيقة ان علماء المشرقيات فى أوربا جعلوا له شأنه الذى يستحقه واهتموا به كما اهتموا بمقدمته ونقلوا الى لغاتهم منه ما ينفعهم وينفع ممالكهم وسياستهم، فأشتغل « دى سلان » بنشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه فى الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة باحد عشر عاماً فى مجلدين كبيرين يبلغ عدد صفحاتهما نحو الف صفحة وسماه (كتاب الدول الاسلامية فى المغرب) ثم قضى خمس سنين فى نقل هذا القسم الى اللغة الفرنسيه ونشره فى الجزائر سنة ١٨٥٢م

واقتطف المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأخبار بنى الأغلب فى أفريقية وصقلية الى حين استيلاء الافرنج عليها، وطبع هذا الجزء فى باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاذ «دفرچيه» سنة ١٨٤١م ونقلت الى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بنى الأحمر

(٢) مذكرات شخصية لابن خلدون

وقد انفرد ابن خلدون بين مؤلفى العرب باتخاذه (يوميات) ومذكرات شخصية يدونها يوماً فيوماً (اچنده) وأطلق عليها اسم (التعريف بابن خلدون) وفيها ترجمته ونسبه وتاريخ أسلافه على نسق اوروپى، وشرح فى خلالها ما عاناه فى حياته ويتخلل ذلك مراسلات وقصائد نظمها فى بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره، وتنتهى حوادث هذه المذكرات سنة ٨٠٧ هـ . أى قبل وفاته بعام واحد

وفى دار الكتب المصرية نسخة خطية من هذه المذكرات فى مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب، ومنها ملخص فى ذيل بعض النسخ من تاريخه المطول .

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب اوروبا الى وضع قواعد علم الاجتماع الذى لم يطرق بابه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً فى جانب المقدمة فان مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب بالمعنى الصحيح قلباً وقالباً فهو منظم ومنسق شكلا وجليل الفائدة جديد المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكيم العربى المغربى الأفريقى هو من واضعى أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجة عن الاجتماع الظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقس والبيئة والى الظواهر الداخلة فى الاجتماع وهى التى تنشأ فى حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها .

وبنى ابن خلدون نظريته على كون الانسان ميالاً للاجتماع بفطرته وهذه هى نظرية حكماء الأغريق والعرب التى عالجها بعد ذلك أوجست كومت نفسه فى الجزء الرابع من فلسفته الوضعية . ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان فى أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو الرأى الذى نشره وقواه هربرت سبنسر فى مذهبه الفلسفى . وقد أصاب ابن خلدون كبد الحقيقة فى نقط لم يسبقه اليها فلاسفة اليونان فقد ميز بين الجماعة الانسانية والجماعات الحيوانية فقال ان اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً اليه بالفطرة أما اجتماع الانسان فالدافع اليه الفطرة والعقل والتفكير معاً .

لقد شبه ماكيافيلى بابن خلدون ويمكننا تشبيهه بمونتسكيو فان كلا منهما حاول استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائعه وقد رأى ابن خلدون حوله أمماً كثيرة تعيش بغير دين منزل وان لها ملكا واسعاً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشاً فاتحة ومدناً عامرة آهلة . ورأى أن الأمم التى انتشرت فيها الأديان المنزلة تعد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستنبط من ذلك الرأى القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول .

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأى معظم الفلاسفة والمؤرخين فى الاسـلام . ولكنه عاد فقال أن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة جـداً من الكمال لأن المملكة التى تشاد على أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين

يعتبر ابن خلدون الطقس أول العوامل الخارجة عن الاجتماع وقد تكلم عن الأقاليم فقسم الأرض الى سبعة أقاليم يختلف الطقس فيهـا من البرودة الشديدة الى الحرارة القصوى ومابينهما من درجات الاعتدال المتتالية وقال بما قال به بعده «بوكل» الانكليزى من أن للبرد والحر تأثيراً فى جسم الانسان وخلقه وبعبارة أخرى فى الأمم والممالك من حيث المدنية والحضارة .

وقال أن قاطنى الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم فى المدنية وان الأقليم الرابع وهو أشد الأقاليم اعتدالاً فى البرد والحر هو أوفق الأقاليم للعمران والمدنية ونمو العلوم وظهور الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا وبلاد العراق واثبت أنهما مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن .

وقد اتفق ابن خلدون ومونتسكيو فى هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، والثابت أن ابن خلدون ومونتسكيو مسبوقان الى اكتشاف هذه النظرية بقراط وأرسطو الحكيمين الاغريقيين وجان بودان الحكيم الفرنساوى

ثم انتقل الحكيم العربى الى العنصر الثانى من العناصر الخارجة عن الاجتماع وهو الوسط الجغرافى أو البيئة وبحث فى تأثير البيئة فى الفرد فقال ان البيئة الخصبة تغنى الفرد عن السعى فى سبيل العيش وتغريه بالفراغ واتباع الأهواء وتميت فى نفسه صفات الشجاعة والمحاربة . وان هى جدبت استحثه الفقر على الجد والاجتهاد والمثابرة وولد فيه روح الكفاح والتنازع والمقاومة فى سبيل الحياة .

ولكن يظهر ان ابن خلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما علق على الطقس لأنه لم يسبق الى هـذا البحث ولأن مجال الكلام فيه ضيق بطبيعته بالنسبة للكلام فى مجال الطقس .

أما العنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه ابن خلدون أنه ضرورى لكل جماعة انسانية وأفاض فى المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التى تشبع بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد .

ويظهر ان ابن خلدون كان يرمى الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية حكيم الاندلس وهذا الذى يقلل من قدر فلسفة ابن خلدون فى نظرنا لأن استاذه وقدوته ابن رشد لم يكن فى الحقيقة فيلسوفا إنما كان مترجماً وناقلاً نقل فلسفة أرسطو الى اللغة العربية واعتبرها خاتمة الحكمة ورأى أنه من المحتم عليه وهو حكيم اسلامى أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرض أحداً من الفريقين لم يرض الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرض الدين لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطوقه وان هذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد لأنه كان حسن النية وكان يريد ديناً مبنياً على العقل وفلسفة لا تؤدى الى الالحاد والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بعده حتى فى عصرنا هذا حاولوا ما حاوله شيخ قرطبه فكان نصيبهم من الخذلان كنصيبه ما عدا التنكيل بهم لأن زمن التنكيل بالناس لأجل أفكارهم ومعتقداتهم قد مضى وانقضى .

لا يمكننا أن نعد ابن رشد فيلسوفاً ولكنه كان مصلحاً فمثله كمثل مارتين لوثير وقد قضى حياته معذباً لأنه كان يرنو بعين الى الدين وبأخرى الى الحكمة يحبهما ويحاول التوفيق بينهما ولا يستطيع . فلا غرابة اذا جاء بحث ابن خلدون فى المسألة الدينية مشوهاً مضطرباً لأن فضل ابن رشد راجع لأنه حكيم بذاته ومباشرة ولكن ابن خلدون كان فيلسوفاً بالواسطة .

وقد انتج حب ابن خلدون الاستطراد أنه أخذ يبحث فى الروح والتصوف والرؤى الصادقة والوحى الالهى وكل هذه مواد خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه . ويظهر لنا ان ابن خلدون كان يحاول ان يبحث فى تأثير الأديان فى الأمم ليظهر الفرق بين الأمم المتدينة والأمم الوثنية وتأثير العقائد فى المدنية والعمران وارتباط أنواع الدول بالتدين

وضده ثم يبحث فى ماضى الانسانية وحاضرها ومستقبلها من هـذه الوجهة مستشهداً بحوادث التاريخ ومستقرئاً الوقائع ومقارناً بين اليونان القديمة وهى أمة وثنية لم يبعث اليها نبى ولم يظهر فيهـا سوى حكماء أمثال هيراقليط وبقراط وسقراط وافلاطون وأرسطو وبين أية أمة أخرى بعث اليها الانبياء ولم يظهر فيها حكماء دنيويون أمثال من ذكرنا ويقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما فى الأمم المعاصرة .

أما عن حاضر الانسانية فى عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شىء أسهل من النظر فى حال الأمم لعهده وتأثير التدين وضده فى كل منها وان مواد مبحث كهذا لم تكن تنقصه لأنه نشأ فى بلاد متدينة وساح فى اسبانيا وهى تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقا وأسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوجود أمم وقبائل متوحشة لا دين لها فى قلب القارة التى نشأ فيها وألم باطراف من أخبارها فى تاريخه ثم كان يحسن به أن يمعن النظر فى الماضى والحاضر ليحاول الاهتداء الى ما يكنه المستقبل للأمم المتدينة وسواها .

وان بحثاً كهذا يكون أعظم نفعاً وأجل ثمرة للانسانية والعلم من البحث فى التصوف والاستخارة والرؤى الصادقة والتجرد وما شابهها مما شغل به هذا الحكيم عقله ووقته على غير جدوى

الى هنا انتهى ابن خلدون من شرح العوامل الخارجة عن الاجتماع ثم انتقل الى البحث فى العوامل الاجتماعية التى تنشأ فى حضن المجتمع . فقرر أن كل جماعة انسانية تمر بثلاثة أطوار الطور الأول البدوى والثانى الغزوى والثالث الحضرى . أن كل أمة تنشأ قبيلة تعيش فى الصحراء أو فى الوادى ثم تنهض فتغزو أمماً أضعف منها متحضرة متمدينة وهذا هو الطور الثانى ثم تتحضر هى أيضاً فتمدن المدن وتمصر الأمصار وتدون الدواوين وتقنن القوانين وتضع العلوم وتنشىء الفنون الجميلة وتميل الى الملاذ والمسرات وتنسى الحرب والكفاح فتضعف شيئاً فشيئاً الى أن تتغلب عليها قبيلة غازية فتقهرها وتسود عليها .

وهكذا تستمر الحركة الانسانية تقوم أمم وتسقط ، دولة تنهض ودولة تنحط فتتغلب

وأخرى تقوى فتنتصر وتسود . هذه سنة الطبيعة فى الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمم العرب والبربر ولم يسبقه اليها أحد لأن من سبقه من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأن أممهم لم تصب بما أصيبت به أمم العرب والبربر السالفة الذكر فى الشرق والغرب .

يقول ابن خلدون أن الحياة البدوية هى الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنها لا تنافى الطبيعة الانسانية ويمتاز البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التى يرعونها فان كانت إبلا عاشوا فى الصحراء لملائمة جوها وأحوالها الظاهرة للابل وإن كانت غنما وأبقاراً عاشوا فى الوديان لكونها أشد ملائمة لهذا النوع من الحيوان من سواها وان عيشة البدو واضطرارهم للقناعة بالقوت والثياب وحاجتهم إلى الشجاعة والقوة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم تفضلهم على المتحضرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هى التى تدفع بالقبيلة إلى الألفة والمحبة وتدفعها أيضاً إلى الاتحاد والوئام والدفاع عن المصالح المشتركة وأن شيئين يقويان العصبية وهما احترام العرف والعادة ، والحاجة الدائمة للهجوم والدفاع . ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة تفقد صفاتها النبيلة فى آخر الجيل الرابع وأن القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها : وقل أن صفاء الدم ونقاوة الجنس شرطان أساسيان لا يمكن لقبيلة أن تنال القوة أو تستبقى العصبية بدونهما وخلاصة القول على القبيلة ان العصبية هى قوامها وقوتها ، وأنها بدونها لا تستطيع الحيـاة أو المقاومة وأن القبائل ذات العصبية هى وحدها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور الغزو وتأسيس الدولة ولا شك عندنا فى أن سوسيولوجيته هذه مبنية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قبائل وعلى تاريخ الاسلام بصفته دولة . انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحضر ، وأن لهذا الحكيم الفضل الأول فى التفريق بين السياسة والأخلاق وبينها وبين العقائد والشرائع وقد كانت السياسة قبل زمنه ممتزجة بها جميعاً ، فهو يعد بحق أول مؤلف سياسى فى الشرق ومن الأوائل فى الغرب .

يقول ابن خلدون أن العصبية والفضيلة تحفظان قوة القبائل ولكن لا بد لهما من عامل ثالث وهو إما السياسة و إما الدين وهذا العامل الثالث هو الذى يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقية و يعين مورد القوة التى تكتسبها القبيلة بالفتح ، و بعبارة أخرى يريد ابن خلدون أن يقول أنه مهما كانت القبيلة قوية فانها فى حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد اليه وتجعله كعبة آمالها وقد ضرب مثلا بقبائل العرب قبل الاسلام ثم انتقل إلى الأمم التى دالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهب فى شروط الفتح وظروفه وفى الصعوبات التى يلقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح فى المغلوب يزول بمجرد الفتح و يبدأ الغالب يتأثر بأحوال المغلوب.

وذكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هى ضعف الأشراف وتشدد الجنود المرتزقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أجلها أكثر من ثلاثة أجيال وان لها كالفرد طفولة وشباباً وشيخوخة ولكن هذا لا يمنع الدولة من السقوط فى أول أدوار حياتها . نقول أن هذه النظرية وان صدقت على الدول الاسلامية فلا تصدق على غيرها . وأن كثيراً من آراء ابن خلدون فى السيادة والتغلب والفتح يذكرنا بكتــاب الأمير تأليف ماكيافيلى الذى نقلناه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب فى أن الفضل فى هذه الآراء لابن خلدون لأنه أسبق من حكيم فلورنسا ووزيرها .

وليس هذا المجال مجال نقد فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ولكننا أردنا تلخيص مبادئه يرى القارىء أن أهم ما حاوله ابن خلدون فى مقدمته الخالدة هو اكتشاف القانون الذى بمقتضاه تكونت المدنية العربية فى الغرب . وحاول ابن خلدون باكتشاف هذا القانون أن يضع أساس فلسفة الاجتماع معتقداً كما اعتقد بعده بستة قرون أوجست كومت أن حوادث التاريخ هى مصدر الاستنباط والاستنتاج الذى يعتمد عليه العالم الاجتماعى (راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير)

أن حياة ابن خلدون وأخلاقه تجعل الشبه بينه وبين ماكيافيلى مؤلف كتاب الأمير شديداً جداً ولا فرق بينهما فى تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وظروف كل منهما

فى عصره وفى المناصب التى تقلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تكاد تكون واحدة . وقد استفاد كل منهما خبرة وعلماً واسعاً بأخلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها

كان ابن خلدون فى عصره فذاً وأمثاله في كل عصر نادرون لقد تشبع بفلسفة ابن رشد واستطاع أن يتملص من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضاً أن يسبق أوجست كومت فى شيئين :

الأول القول بأن الفلسفة هى علم الموجودات وهذا الرأى لم يقل به ارسطو المسمى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قال به أوجست كومت بعد ابن خلدون بستة قرون فابن خلدون فى هذه النقطة أعلى ادراكا من ارسطو وأسبق إلى اكتشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلاسفة أوروبا إلى أواسط القرن التاسع عشر .

والثانى القول بأن الاجتماع الانسانى خاضع لقوانين وقواعد تدخله فى حيز العلوم المنتظمة وسبق اوجست كومت أيضاً فى طريقته فانه بنى علم الحكيم الاجتماعى بالعالم على شيئين : الأول مشاهدة الأمم واختبارها ، والثانى تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكتشافها بفضل التجارب العقلية والاستنتاج الفكرى ولم يقل أوجست كومت بأكثر من هذا عند ما شرح طريقتى « الستاتستيك والديناميك » فان الخبرة والعلم يكشفان لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعلل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكتشف معنى كون التاريخ علماً ما دامت غايته جمع الحقائق وتنظيمها وتنسيقها لاكتشاف أسبابها ونتائجها . وبهذا الاختبار يمكن الوصول الى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثهـا تقتضى فرض وجود شروط أو ظروف معينة و بعبارة أخرى انه كلما اجتمعت طائفة من ظروف معينة فى مدنية من المدنيات حدثت حوادث معينة ، وأى شىء أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو اوجست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا الى القول بأن الحاضر دليل على الماضى ، والمستقبل شبيه بالحاضر . ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية

ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متتالية هى حالة البداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحضارة (الفصل الثانى وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالمطبعة الأزهرية بمصر) . وقد تعقب ابن خلدون حياة الجماعة منذ البداوة الى الحضارة التى تنشأ فى حضنها و بطبيعتها أسباب الفساد والفناء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث الغنى والفقر وذهاب فضيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحضروا ثم الى انغماس تلك القبائل الحديثة العهد بالمدنية فى أنواع الملاذ وصنوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الجليلة لا يرتاب لحظة عين فى أنه تعقب سير المدنية العربية فى غرب أفريقيا وجنوب أوربا منذ البداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه فى العصبية (ص ٧٩ من الطبعة المذكورة) وبحثه فى أن نهاية الحسب والمجد والعظمة الانسانية فى العقب الواحد أربعة آباد ، أى ان الجيل الرابع هو نهاية المجد واعتبار الأربعة فى رأيه : بانٍ ، وهو الجيل الأول ومباشر وهو الجيل الثانى ومقلد وهو الجيل الثالث وهادم وهو الجيل الرابع (ص ٨٢)

ولا ننسى أن ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع فى أوربا فى القرون الوسطى والحديثة ببحثه فى أثر الهواء فى أخلاق البشر واختلاف أحوالهم فى الخصب والجوع (ص ٥٢ وما بعــدها) وهو كذلك أول من بحث فى قسط العمران من الأرض وتكلم على أثر الأقاليم فى الأخلاق والتمدين وهــذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان ولكن ابن خلدون أول من وفاها حقها من البحث والاستقصاء على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافى فى ذلك الزمان وأهمية هذه الأبحاث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكيم العربى فى رد ظواهر الحياة الاجتماعية الى العوامل الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدتنا .

وما أشد ألمنا عند قول ابن خلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلا ينبغى استيعابه وتدوينه انما ألم بأطراف المسائل وأحاط ببعضها عجزاً منه عن الاحاطة بكلها وانه يترك ما بقى لمن يجىء بعده من العلماء الأعلام ! يشتد ألمنا لأن هذا النداء لم يجبه

أحد فى العــالم العربى ولا فى العالم الاسلامى منذ وفاة ابن خلدون فى أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أجابه الكثيرون من علماء أوربا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكيم العربى الشرقى ونحن لا نرتاب فى أن أوجست كومت وقف على مؤلف هذا الحكيم وان كان لم يذكره بكلمة واحدة فى كتابه واكتفى بذكر كوندورسيه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوجست كومت فضل ابن خلدون وقد كتب عنه شولز مقالة فى المجـلة الأسيوية فى عام ١٨٢٥ أى قبل ظهور فلسفة أوجست كومت بسبع سنين وكان كومت اذ ذاك فى السابعة والعشرين من عمره . والمجلة المذكورة تنشر فى باريس وطنه .

معـارضة (مقـارنة)

بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا مكيافيلي

نقولا مكيافيلي فيلسوف اجتماعي سياسي من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفى سنة ١٥٢٧ م . تقلب فى عدة مناصب سياسية فى جمهورية فلورنسا فى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . فتولى سكرتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام قام فى أثنائها بثلاث وعشرين مهمة سياسية فى الأقطار الخارجية ، وايطاليا يومئذ فى أحرج المواقف تتنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والبابا . يعتركون فى مدنها وأماراتها ، ويتخطفونها تخطف اللصوص بالدهاء أو السيف . غير ما انتشب من الخصام بين حكومة البابا والناهضين للاصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مديتشى تحارب حزب الشعب تحت طى الخفاء .

عاصر مكيافيلي هذه الحوادث فاكتسب الحنكة . واعتبر بما رآه وعلمه بالاختبار فوضع علماً أو فلسفة فى السياسة العمليـة عرفت باسمه ، وألف فى التاريخ والسياسة والتمثيل والأدب ونظم الشعر وكتب فى فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب (الأمير) ألفه للأمير « لورنزودى مديتشى » الكبير

واختلف العلماء فى قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العمرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية ضارة لأنها مبنية على الاستبداد والغدر والخيانة وغيرها من الوسائل الدنيئة ، وبين من يزعم أنها قواعد صحيحة لابد منها لقيام الدولة .

والكتاب مؤلف من ٢٦ فصلاً أوضح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الامارات الموروثة والمختلطة وضروب الحكومات وأنواع الامارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما ينبغى على الأمير اتباعه من الأساليب حتى يستتب له الأمر وتثبت قدمه فى السيادة . وفصول فى واجبات الأمير نحو الجند وما تمدح به الرجال أو تذم من الكرم أو البخل أو القسوة أو اللين . وقارن بين محبة الناس للأمير

وخوفهم منه وكيف يكون وفاء الأمراء وكيف يشتهر الأمير وكثير من الابحاث السياسية والعمرانية ، ويتخلل ذلك تاريخ الامارات الغربية فى القرون الوسطى فعمله هذا يشبه ما فعله ابن خلدون قبله بقرنين . ولذلك رأينا أن نقارن بينهما وبين آرائهما فى السياسة والعمران ، فان لفيلسوفنا الاجتماعى آراء خاصة فى طبائع العمران والسلطة يصح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية »(Khaldounisme) كما سميت آراء مكيافيلى « الفلسفة المكيافيلية »(Machiavellisme)

كتاب الأمير ومقدمة ابن خلدون

أثبت ابن خلدون آراءه فى فلسفة العمران بمقدمته المشهورة كما دون مكيافيلى فلسفته فى كتاب (الأمير) فيحسن بنا المقابلة بين الكتابين على الاجمال . فكتاب (الأمير) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية اللازمة لتأييد سلطة الأمراء فى فصول تقدم بيانها ولا يزيد حجمه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا فى وصفها وتلخيصها فى ما سبق من هذه الترجمة (ص ٢٢٩) وفيها مباحث لم يتعرض لها مكيافيلى ومباحث أخرى تصدى لها عرضاً

أوجه المشابهة بينهما

يتفق مكيافيلى وابن خلدون فى ما بعثهما على الكتابة فى هذا الموضوع وفى الطريق الذى سلكاه . فان مكيافيلى انما بعثه على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال فى أوروبا وما قاساه بنفسه من المشقة والعذاب فى تدبير الدولة وملافاة الأخطار المحدقة بها . وهو كاتب سر الدولة يطلع على دخائلها ويرى ما يحدق بذلك من الأخطار والمفاسد والدسائس . فدرس ذلك كله وبنى عليه آراءه فى كيف يستطيع الأمير تثبيت سيادته . وضرب الأمثلة على ذلك مما شاهده من أحوال معاصريه أو قرأه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه فى كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الأتراك .

أما ابن خلدون فعاش فى بلاد المغرب وعانى مناصبها السياسية والقلمية وعاصر كثيراً من حوادثها وتقلباتها فى مراكش وتونس والأندلس ومصر. ودخل فى كثير منها بنفسه واطلع على دخائلها وأسرارها وتولى كتابة السر فى بعضها . ونال مقاماً رفيعاً ونفوذاً عظيما وتقلبت عليه أحوال شتى ونكب بموت أهله فزادته المصائب عبرة وصقلت قريحته الفلسفية . وكان واسع الاطلاع فى التاريخ الاسلامى وما يتعلق به فعنى بوضع تاريخه المشهور . وخطرت له خواطر فلسفية فى أحوال العمران دونها فى مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها . فيشبه مكيافيلى فى أنه بعث على هذه الفلسفة من مؤثرات الوسط الذى نشأ فيه والأحوال التى عاصرته . ولكنه أيد آراءه فى سياسة الدولة بما عرفه من تاريخ الاسلام وسائر الشرق ولم يتعرض لتاريخ اليونان والرومان إلاَّ عرضاً فى بعض الأماكن .

وقد تشابه الفيلسوفان فى كثير من آرائهما فى الوزارة وأحوال الموالى والمصطنعين وتجنب المتملقين . وفى تعليل أسباب سقوط الدولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى تفصيله هنا . وانما نكتفى بذكر أهم ما اختلفا فيه من القواعد السياسية فى تأييد السلطة .

أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث مكيافيلى فى السلطة انه قسمها الى جمهورية وملكية كما كانت تقسم بأوروبا فى عهده ونسبة ذلك الى الكنيسة والأسر المطالبة بالسيادة فى عصره . وأما ابن خلدون فلا تجد للجمهورية ذكراً فى كتابه ولكنه يقسم ضروب السلطة الى الخلافة والملك والسلطنة والامارة مما كان شائعاً فى الدولة الاسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصبية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق . وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلاّ بالعصبية بين أهل الأنساب (البدو) غير أهل الأمصار (الحضر) لأن هؤلاء عدوان بعضهم على بعض لا تجتمع

كلمتهم . وأما البدو فيدافع بعضهم عن بعض بالعصبية وتدافع عنهم مشايخهم وكبراؤهم بما قام فى نفوس الكافة لهم من الوقار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب . وأتى بالأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهى كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والعصبية .

وأما مكيافيلى فقد عقــد فصلاً فى الامارات الدينية (صفحة ١٢٠) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى بفضل العادات والرسوم القديمة وهى التى تسهل لأمرائها البقاء فى السلطة . ولم يبحث فى نسبة الدين الى تأسيس الدول لأن النصرانية لم تنشئ دولة من نفسها . لكنه بحث فى كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الدنيوية فى أيامه حتى أرهبت ملك فرنسا وطردته من ايطاليا وقضت على أهل البندقية . وأسند ذلك الى حاجة الأمراء اليها فى التنازع بينهم وعندها البأس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها انما يكون بالجند وعقد فصلاً خاصاً فى واجبات الأمير نحو الجند المحارب فقال :

« لاينبغى للأمير أن يكون له مقصد وفكر ويعنى بدرس أمر سوى الحرب ونظامها وترتيبها لأنها الصنعة الوحيدة الضرورية للذى يأمر وينهى . وفائدتها فى انها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع الى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يفكرون فى الرفاهية اكثر من التفكير فى الحرب يفقدون امارتهم والسبب الذى يفقد الأمراء ممالكهم هو احتقارهم الحرب ، ووسيلة الحصول عليها هى التبحر فى علوم الحرب » .

وقد تجد فى أراء ابن خلدون ما يرمى الى مثل هذا الغرض . وانما يختلف الرجلان فى كيف تحفظ سيادة الأمراء على رعاياهم . فيرى مكيافيلى ان الوسيلة الفضلى ايقاع الهيبة والرعب فى قلوب الرعية وقد جعل ذلك فى طريق البحث فقال :

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أنفع للأمير أن يُحب اكثر مما يُخشى أم يُهاب اكثر مما يُحب ؟ فالجواب أنه ينبغى له أن يكون محبوباً مهيباً وحيث يصعب الجمع بين الحالتين فاذا احتاج الأمير لأحدهما فالأفضل أن يهاب اذ يحق القول عن

الناس عامة أنهم ينكرون الجميل سريعو التحول مختلفو الطبائع والغرائز ميالون لاتقاء الأخطار ومحبون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وان يعرف بالقسوة لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته (ص ١٤٩) واستشهد على ذلك بهنيبال وغيره

وعقد مكياڤيلي فصولاً في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال (ص ١٤٠) « اذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقلل من طيبته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة »

وقال (ص ١٤٢) « ويجب عليه أن لا يخشى عار المعايب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك لأن الانسان اذا أمعن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له انها فضائل قد تؤدي به الى الخراب اذا اتبعها . وكثيراً مما يبدو كأنه من الرذائل قد يؤدي الى الخير والسلامة »

وبحث في الكرم والبخل بالنظر الى الأمراء فكان حكمه « لا ينبغي للملك أن يهتم باتهامه بالبخل اذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محتقراً وأن لا يصاب بالجشع . فان رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل له الاحتفاظ بالسلطة »

وأطلق لقلمه العنان في فصل « كيف يكون وفاء الأمراء » يعني اذا عاهد الأمير أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء به ؟ فقال « لا يخفى على أحد ما يلحق بالأمراء من الثناء اذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة العهود ولكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تحيير أوهام الناس بمكرهم وتغلبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم »

ثم فصل الكلام في ذلك وقال ان الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتا الأسد والثعلب فيفتك كالأسد ويحتال كالثعلب الى أن قال « لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلباً ليتقي الحفائر والحبائل وأسداً ليرهب الذئاب . أما من يريد أن يكون أسداً فقط فلا أمل له في النجاة . لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ العهود اذا كانت ضد مصلحته

أو مادامت الأسباب التى دعت للوعد قد انقضى عهدها . اذا كان الناس كلهم أخياراً فان القاعدة التى ذكرتها تكون لا شك سيئة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً فلست مضطراً لحفظ عهودهم » .

« ثم ان الأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن اليها اذا لم يف بوعده . وأن الأمثال فى هذا الباب كثيرة تثبت أن السلم قد تزعزع مراراً وأن الوعود قد نسيت تكراراً عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضرورى أن يخفى الرجل هــذه الخليقة وأن يكون ماهراً فى فن التظاهر بغير شعوره . ثم ان الناس من البساطة بمكان وهم أصحاب حاجات وصاحبها أرعن مطيع فلا يعدم الخادع فريسته »

واستشهد على ذلك باسكندر السادس لأنه لم يفعل فى حياته سوى خداع الرجال قال مكياڤيلى « فلم يكن مثله رجلاً قادراً على تأكيد الأقوال وتثبيتها والوعد بالانجاز ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعد به . ومع ذلك فانه فاز على الدوام فى خداعه لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضرورى للأمير أن يتصف حقيقة بكل الفضائل التى سبق الكلام عليها . ولكن من الضرورى أن يذاع عنه الاتصاف بها . وانى أجسر فأقول أن الاتصاف بكل تلك الفضائل خطر ولكن الظهور بالتحلى بها نافع . من الخير لك أن تظهر بالتقوى والأمانة وحب الانسانية والدين والاخلاص وأن تكون فى الواقع كذلك ، ولكن ينبغى أن تكون متنبهاً بحيث اذا اضطررت للتحول إلى الصفات الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا أهم ما يراه مكيافيلى وسيلة لتأييد سلطة الأمراء . أما ابن خلدون فيخالفه أو هو يناقضه فى أكثر المواضع :

يرى ابن خلدون أن ارهاف الحد مضر بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بحسن الملكة والابتعاد عن العسف وهذا قوله « أن حسن الملكة تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة . فتخلقوا بها وفسدت

بصائرهم وأخلاقهم . وربما خذلوه فى مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات . وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج . وان دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولا وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية . وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه فى محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب . وأما توابع حسن الملكة فهى النعمة عليهم والمدافعة عنهم فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم فى معاشهم وهى أصل كبير فى التحبب إلى الرعية »

ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك التنافس فى الخلال الحميدة قال « إن خلال الخير هى التى تناسب السياسة والملك لأن المجد له أصل ينبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير . وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال ، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتماتها وهى الخلال . لأن وجوده دون متماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً فى أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والملك هى كفالة للخلق وخلافة لله فى العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله فى خلقه وعباده إنما هى بالخير ومراعاة المصالح »

ولولا ضيق المقام لأتينا بأمثلة أخرى . على أن فى كتاب الأمير كثيراً من القواعد الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه فى الامارات المختلطة وكيف ينبغى للأمير أن يفعل لتمكين سلطته فيها . فانه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالا ويرى أمثلة منها تحدث كل يوم . وأحكامه فى الولايات التى امتلكت بقوة الجيش وآراءه فى الامارة المدنية فان فيها فوائد هامة وغير ذلك .

ونغتفر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذى كتب فيه كتابه وإنما أردنا المقابلة بين الرجلين لتشابههما فى ما كتباه

ايضاح ابن خلدون

بنبذ من أسلوبه

رأيه فى الفلسفة

لم ندخل ابن خلدون فى زمرة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفا عقلياً ، فإنه لم يكن كذلك ولكننا حذونا حذو مؤرخى الأفرنج الذين اعتبروه من أهل العبقرية فى علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ ولأنه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندى وانتهوا بابن رشد

على أن ابن خلدون لم يكن بعيدا عن الفلسفة بل أنه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائلها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله الى المباحث الاجتماعية العملية ، فنظر فى العالم نظر الفيلسوف فى النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلى ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الاول من تاريخه النفيس كان فى ذلك متواضعاً والا فانه يستحق أن يوصف بحق بفلسفة التاريخ

واليك نبذة تعرض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بانها فصل « فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وفيها دلالة على أسلوبه وطريقة تفكيره قال :

« ان هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن وضررها فى الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانسانى زعموا أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله باسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليونانى محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمروا له ، وحوموا على اصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل فى نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق

« ثم يزعمون أن السعادة فى ادراك الموجودات كلها ما فى الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم فى الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذى فرعوا عليه قضايا انظارهم ، أنهم عثروا أولا على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس فى الحيوانات ، ثم أحسوا

من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ، ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون أن السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة الى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ودون علمها وسطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الاحقاب هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق ، يعنون معلم صناعة المنطق وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها ولقد أحسن فى ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم فى الالهيات

« ثم كان من بعده فى الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل الا فى القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلى العلوم وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لعهد سيف الدولة وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه باصبهان وغيرها

« واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فاما أسنادهم الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به فى الترقى الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تعلمون » وكانهم فى اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شىء ، وأما البراهين التى يزعمونها على مدعياتهم فى الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهى قاصرة وغير وافية بالغرض .

«أما ما كان منها فى الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعى فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التى تستخرج بالحدود والأقيسة كما فى زعمهم وبينما فى الخارج غير يقينى لان تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل فى المواد ما يمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذى يجدونه فيها ؟ . وربما يكون تصرف الذهن أيضاً فى المعقولات الاول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا فى المعقولات الثوانى التى تجريدها فى الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الاول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاوام فى ذلك الا أنه ينبغى لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعيات لا تهمنا فى ديننا ولا معاشنا (!) فوجب علينا تركها

« وأما ما كان منها فى الموجودات التى وراء الحس ، وهى الروحانيات ويسمونه العلم الالهى وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا فى اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصاً فى الرؤيا التى هى وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا الى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه لان مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرهم أفلاطون « ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وانما يقال فيها بالاحق والاولى» يعنى الظن ، واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذى كان أولا فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهـذه هى غاية الافكار الانسانية عندهم .

« وأما قولهم ان السعادة فى ادراك الموجودات على ما هى عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين أحدهما جسمانى والآخر روحانى ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحانى يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية إلاّ أن المدارك الروحانية

يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة ، كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات . فلاشك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة اماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية فيحل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم

« فاما قولهم أن البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته ، اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسمانية لانها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شيء نعنى به في تحصيل هذا الادراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لانها منازعة له قادحة فيه

«وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب «الشفاء والاشارات والنجاء» وتلاخيص ابن رشد للفص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن ارسطوا والفارابي وابن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هــذه السعادة » والعقل الفعال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي ، وقد رأيت فساده (؟ !)

« وانما يعني ارسطو وأصحابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس ، وأما قولهم أن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لأنا انما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة وانها تبتهج بادراكها ذلك ابتهاجا شديداً ، وذلك لا يعين لنــــا أنه عين السعادة الاخروية ولا بد ، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة

« وأما قولهم أن الانسان يجد السعادة فى ادراك هـذه الموجودات على ما هى عليه فقول باطل مبنى على ما كنا قدمناه فى أصل التوحيد من الاوهام والاغلاط

« وأما قولهم أن الانسان مستقل بتهذيب نفسه واصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فامر مبنى على أن ابتهاج النفس بادراكها الذى لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها ، وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذى توصلوا الى معرفته انما نفعه فى البهجة الناشئة عن الادراك الروحانى فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التى وعدنا بها فامر لا يحيط به مدارك المدركين ، وقد تنبه لذلك ابن سينا فقال فى كتاب (المبدأ والمعاد) « ان المعاد الروحانى وأحواله هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة فلنا فى البراهين عليه سعة ، وأما المعاد الجسمانى وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فلينظر فيها ولنرجع فى أحواله اليها » اهكلام ابن سينا

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التى حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع الا أنه وان كان غير واف بمقصودهم فان قوانينه أصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هى ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها » اهـ .

٩ — اخوان الصفاء

كان للفلسفة فى العصر العباسى شأن عظيم ، فاشتغل بها أكثر الذين عنوا بعلوم القدماء ، لا سيما الأطباء منهم وكان الفلاسفة فى هذا العصر متهمين بالالحاد والتعطيل وكان الانتساب إلى الفلسفة مرادفاً للأنتساب إلى الكفر ، وشاعت النقمة على الخليفة المأمون ، لأنه كان السبب فى نقل الفلسفة إلى اللغة العربية حتى قال فيه ابن تيمية « ما أظن الله يغفل عن المأمون ، ولا بد أن يعاقبه على ما أدخله على هذه الأمة ! »

أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا

فاضطر أصحاب الفلسفة إلى التستر فألفوا الجمعيات السرية لهذا الغرض وأشهرها جمعية اخوان الصفا ، تألفت فى بغداد فى أواسط القرن الرابع للهجرة ، وقد ذكروا من أعضائها خمسة هم :

(١) أبوسليمان محمد بن معشر البستى ، ويعرف « بالمقدسى »
(٢) أبوالحسن على بن هارون الزنجانى
(٣) أبواحمد المهرجانى
(٤) العوفى
(٥) زيد بن رفاعه

وكانوا يجتمعون سراً ويتباحثون فى الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة ابحاث فلاسفة الاسلام ، بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند ، وتعديلها على ما يقتضيه الاسلام

وأساس مذهبهم «أن الشريعة الاسلامية تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية ، وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال»

رسائلهم الفلسفية

وقد دونوا فلسفتهم هذه فى ائنتين وخمسين رسالة ، سموها رسائل « اخوان الصفا » وكتموا أسماءهم ، وهى تمثل الفلسفة الاسلامية على ما كانت عليه فى ابان نضجها ، وتشمل النظر فى مبادىء الموجودات وأصول الكائنات إلى نضد العالم فالهيولى والصورة وماهية الطبيعة والأرض والسماء ووجه الأرض وتغيراته والكون والفساد والآثار العلوية والسماء والعالم وعلم النجوم وتكوين المعادن وعلم النبات وأوصاف الحيوان ومسقط النطفة وكيفية رباط الناس بها وتركيب الجسد والحاس والمحسوس والعقل والمعقول والصناعات العلمية والعملية والعدد وخواصه والهندسة والموسيقى والمنطق وفروعه واختلاف الأخلاق وطبيعة العدد وأن العالم انسان كبير والانسان عالم صغير (وهذه هى نظرية « هربرت سبنسر » فى علم الاجتماع) والاكوار والأدوار وماهية العشق والبعث والنشور وأجناس الحركات والعلل والمعلولات والحدود والرسوم وبالجملة فقد ضمنوها كل علم طبيعى أو رياضى أو فلسفى أو الهى أو عقلى

ويظهر من امعان النظر فى تلك الرسائل ، أن أصحابها دونوها بعد البحث الدقيق والنظر الطويل وفى جملة ذلك ، آراء لم يصل أهل هذا الزمان إلى أحسن منها ، وفيها بحث مستفيض من قبيل نظرية النشوء والارتقاء

وكان المعتزلة ومن جرى مجراهم يتناقلون هذه الرسائل ويتدارسونها ويحملونها معهم سراً إلى بلاد الاسلام ولم تمض مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس على يد أبى الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرمانى القرطبى

وأبو الحكم هذا عالم من أهل قرطبة رحل إلى المشرق للتبحر فى العلم ، على جارى عادة الأندلسيين ، فلما عاد إلى بلاده حمل معه الرسائل المذكورة وهو أول من أدخلها إلى الأندلس فما لبثت أن انتشرت هناك حتى تناولها أصحاب العقول البحاثة وأخذوا فى درسها وتدبرها

وطبعت فى (ليبزج) سنة ١٨٨٣ م وفى (بومباى) سنة ١٨٨٦ م وفى مصر سنة ١٨٨٩ م ونقلت إلى الهندستانية وطبعت فى لندن سنة ١٨٦١ م

تتلخص فلسفة اخوان الصفا فى اثنتين وخمسين رسالة مقسومة على أربعة أقسام :

القسم الأول — أربعة عشرة رسالة رياضية تعليمية

القسم الثانى — سبعة عشرة رسالة جسمانية طبيعية

القسم الثالث — عشر رسائل نفسانية عقلية

القسم الرابع — احدى عشرة رسالة ناموسية آلهية

القسم الأول فى الرسائل الرياضية التعليمية

الرسالة الأولى فى العدد
« الثانية فى الهندسة
« الثالثة فى النجوم
« الرابعة فى الموسيقى
« الخامسة فى الجغرافيا
« السادسة فى النسب
« السابعة فى الصنايع العلمية
« الثامنة فى « العملية
« التاسعة فى بيان اختلاف الأخلاق
« العاشرة فى ايساغوجى
« الحادية عشرة فى قاطيغورياس
« الثانية عشرة فى بارميناس
« الثالثة عشرة فى انولوطيقا الأولى
« الرابعة عشرة فى انولوطيقا الثانية

القسم الثانى

الرسالة الأولى فى الهيولى والصورة
« الثانية فى السماء والعالم

الرسالة الثالثة في الكون والفساد
« الرابعة في الآثار العلوية
« الخامسة في كيفية تكوين المعادن
« السادسة في ماهية الطبيعة
« السابعة في أجناس النبات
« الثامنة في أصناف الحيوان
« التاسعة في تركيب الجسد
« العاشرة في الحاس والمحسوس
« الحادية عشرة في مسقط النطفة
« الثانية عشرة في معنى قول الحكماء «ان الانسان عالم صغير» وهو «معنى العالم الكبير»
« الثالثة عشرة في كيفية نشر الأنفس الجزئية
« الرابعة عشرة في بيان طاقة الانسان
« الخامسة عشرة في ماهية الموت والحياة
« السادسة عشرة في ماهية اللذات والآلام الجسمانية والروحانية
« السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات

القسم الثالث

الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأى الفيثاغوريين
« الثانية في المبادئ العقلية على رأى اخوان الصفا
« الثالثة في معنى قول الحكماء « ان العالم انسان كبير »
« الرابعة في العقل والمعقول
« الخامسة في الأكوار والادوار واختلاف القرون والأعصار
« السادسة في ماهية العشق
« السابعة في ماهية البعث
« الثامنة في كمية أجناس الحركات
« التاسعة في العلل والمعلولات
« العاشرة في الحدود والرسوم

القسم الرابع

الرسالة الأولى في الآراء والمذاهب في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية .

» الثانية في ما هية الطريق الى الله عز وجل

» الثالثة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وخلان الوفاء

» الرابعة في كيفية عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء

» الخامسة في ما هية الايمان

» السادسة في ما هية الناموس الالهي

» السابعة في كيفية الدعوة الى الله عز وجل

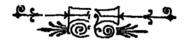
» الثامنة في كيفية أفعال الروحانيين

» التاسعة في كمية أنواع السياسات وكيفيتها

» العاشرة في كيفية نضد العالم بأسره .

» الحادية عشرة في ما هية السحر والعزائم .

وخلاصة فلسفتهم في رسالة جامعة لما في الرسائل الاثنتين والخمسين



فى كيفية عشرة اخوان الصفا وتعاون بعضهم بعضاً

سبق ان قلنا أن اخوان الصفا كانوا يجتمعون سراً ، ويتباحثون فى الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص ولما كان لهذه الجماعة دستور اتبعوه فى حياتهم وأرادوا تعميمه بين من كان على شاكلتهم فى سائر الأقطار فقد أردنا أن نلخص هذا القانون لما فيه من الحكمة التاريخية

فقد فرضوا على من كان مثلهم من الجماعات أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه فى أوقات معلومة لا يداخلهم فيــه غيرهم ، يتذاكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم وينبغى أن تكون مذاكرتهم أكثرها فى علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمعقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية ومعانى ما يتضمنها موضوعات الشريعة ، وينبغى أيضاً أن يتذاكروا العلوم الرياضية الأربعة وهى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف

وأما أكثر عناياتهم وقصدهم فينبغى أن يكون البحث عن العلوم الالهيــة التى هى الغرض الاقصى ، وبالجملة ينبغى لهم أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأى اخوان الصفا ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العــلوم جميعها وذلك أنه هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها الى آخرها ظاهرها وباطنها وجليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحــد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة

مصادر علوم اخوان الصفا

وقد ذكر اخوان الصفا فى رسالتهم الثانية أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات الثانى الكتب المنزلة التى جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها

من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحى من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية

والثالث الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصاريف الزمان واستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدى البشر ، كل هذه صور وكنايات وآلات على معانى لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس ظاهرها ولا يعرفون معانى بواطنها من لطيف صفة البارى جل ثناؤه

والرابع الكتب الالهية التى لا يمسها إلا المطهرون الملائكة التى هى بأيدى سفرة كرام بررة وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها للأجسام وتحريكها لها وتدبيرها إياها وتحكمها عليها واظهار أفعالها بها ومنها ، حالاً بعد حال فى ممر الزمان وأوقات القرانات والأدوار وانحطاط بعضها تارة الى قعر الأجسام وارتفاع بعضها تارة من ظلمات الجثمان وانبعاثها من نوم الغفلة والنسيان وحشرها الى الحساب والميزان وجوازها على الصراط ووصولها الى الجنان أو حبسها فى دركاتها الهاوية والنيران أو مكثها فى البرزخ أو وقوفها على الاعراف

آراؤهم فى الصداقة

وينبغى لاخوان الصفا اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً أن يعتبر أحواله ويتعرف أخباره ويجرب أخلاقه ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا

واعلم بأن شر الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب وشر الأخلاق كبر ابليس وحرص آدم وحسد قابيل وهى أمهات المعاصى وأعلم بأن الناس مطبوعون على أخلاقهم بحسب اختلاف تركيب أجسادهم

واعلم بأن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد أو عدة من أخلاق محمودة ومذمومة .

فينبغى لك اذا أردت أن تتخذ صديقًا أو أخًا أن تنتقده كما تنتقد الدراهم والدنانير والأرضين الطيبة التربة للزرع والغرس وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشراء المماليك والأمتعة التى يشترونها

وأعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويتدلس عليك بشبه الموافق ويظهر لك المحبة ، وخلافها فى صدره وضميره

واعلم بان الانسان كثير التلون قليل الثبات على حال واحد وذلك أنه قل من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيا أو أمر من أمورها إلا ويحدث له خلق جديد وسجية أخرى ويتغير خلقه مع اخوانه ويتلون مع أصدقائه إلا اخوان الصفا الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم إنما هى قرابة رحم ، ورحمهم ما من يعيش بعضهم ببعض ويرث بعضهم بعضًا وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة فى أجساد متفرقة فكيفما تغيرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغير ولا تتبدل

وخصلة أخرى أن أحدهم اذا أحسن الى أخيه إحسانًا فلا يمن عليه به لأنه يرى ويعتقد بأن احسانه الى نفسه كان ، وان أساء اليه أخوه لم يستوحش منه لانه يرى بأن ذلك كان منه اليه فمن اعتقد فى أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك فقد أمن كل واحد من أخيه غائلته أن يتغير عليه فى يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه

وأعلم أن فى الناموس أقوامًا يتشبهون بأهل العلم ويدلسون بأهل الدين : لا الفلسفة يعرفونها ، ولا الشريعة يحققونها ويدعون مع هذا معرفة حقائق الأشياء ويتعاطون النظر فى خفيات الأمور الغامضة البعيدة وهم لا يعرفون أنفسهم التى هى أقرب الأشياء اليهم ولا يميزون الأمور الجلية ولا يتفكرون فى الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة فى العقول ، ثم ينظرون فى الظفرة والقلقة والجزء الذى لا يتجزأ ، فأحذرهم يا أخى فانهم الدجالون .

فاذا كان الأمر كما وصفت فينبغى لك أيها الأخ أن لا تشغل باصلاح المشايخ

الهرمة الذين اعتقدوا من الصبى آراء فاسدة وعادات ردية واخلاقاً وحشية فانهم يتعبونك ثم لا ينصلحون ، ولكن عليك بالشباب السالى الصدور ، وأعلم بأن الله ما بعث نبياً إلا وهو شاب ولا أعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال (أنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) وكما قال (انا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم) وقال أيضاً (وقال موسى لفتاه) واعلم بأن كل نبى بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه

مراتب اخوان الصفا النفسية

وأعلم أن قوة نفوس اخوان الصفا على أربعة مراتب

الأولى — صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور وهى مرتبة أرباب ذوى الصناعات فى مدينتها التى ذكرت فى الرسالة الثانية وهى القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد

الثانية — هى مرتبة الرؤساء ذوى السياسات وهى مراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة وهى القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد وهم الذين نسميهم الأخيار والفضلاء

الثالثة — فوق هذه وهى مرتبة الملوك ذوى السلطان والأمر والنهى والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة فى اصلاحه وهى القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة وهم الذين نسميهم اخواننا الفضلاء الكرام

الرابعة — فوق هذه وهى التى ندعو اخواننا كلهم فى أى مرتبة كانت وهى التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً وهى قوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد وهى الممهدة للمعاد والمفارقة للهيولى وعليها تنزل قوة المعراج وبهـا تصعد الى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن واليها أشار فيثاغورس فى

الرسالة الذهبية فى آخرها «أنك اذا فعلت ما أوصيك ، عند مفارقة الجسد تبقى فى الهواء غير عائد الى الانسية ولا قابل للموت »

وأعلم بأن المطلوب من المدعوين الى هذا الأمر أربعة أحوال :

أولها — الاقرار بحقيقة هذا الأمر

ثانيها — التصور لهذا الأمر بضروب الأمثال بالوضوح والبيان

ثالثها — التصديق له بالضمير والاعتقاد

رابعها — التحقيق له بالاجتهاد فى الأعمال المشاكلة لهذا الأمر



﴿ إيضاح لفلسفة اخوان الصفا ﴾

الفلسفة الأخلاقية فى نظر اخوان الصفا

وقد اعتمدنا فى تلخيصها على الرسالتين الرابعة والتاسعة من الجزء الاول والثانية من الجزء الثانى والسادسة من الجزء الثالث

تكلم اخوان الصفا فى الرسالة الرابعة من الرياضيات فى علم الموسيقى وأثره فى تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ، وقد صرحوا بإن ليس غرضهم فى هـذه الرسالة تعليم الغناء وصنعة الملاهى بل غرضهم معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفتهما يكون الحذق فى الصنائع كلها ، وان من الاصوات والالحان والنغمات ما له فى النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصناع فى الهيوليات الموضوعات فى صناعاتهم ، فمن تلك النغمات والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة وينشطها ويقوى عزماتها وهى الالحان المشجعة التى تستعمل فى الحروب ولا سيما اذا غنى معها بأبيات موزونة ، ومن الابيات الموزونة أيضاً ما يثير الاحقاد الكامنة ويحرك النفوس الساكنة فمن اجل هذا كانت الالحان والموسيقى تستعمل عند كل الامم فى الحزن والسرور وتارة فى بيوت العبادة والاسواق وعند الراحة والتعب ، ويستعملها الرجال والنساء والعلماء ، ويستعملها الجمالون للحداء فى الاسفار ، والصياد عند صيد الدراج والقطا

وان الاصوات نوعان : حيوانية ، وغير حيوانية . كصوت الحجر والحديد والرعد والطبل والمزامير ، والاصوات الحادة والغليظة متضادة ولكن اذا كانت على نسبة تأليفية أئتلفت وامتزجت وصارت لحناً موزوناً واستلذتها المسامع ، وان الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنغمات الموسيقى ، واعلم بأنه ان لم يكن لحركات أشخاص الافلاك أصوات ولا نغمات لم يكن لأهلها فائدة فى القوة السامعة ، ويوجد فى طباع الصبيان اشتياق الى أحوال الاباء والامهات، وفى طباع التلامذة والمتعلمين اشتياق الى أحوال الاساتذة والمعلمين، وفى طباع العامة اشتياق الى أحوال البلوغ ، وفى طباع العقلاء اشتياق الى أحوال الملائكة وتشبه بهم كما ذكر فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية ، ويقال ان فيثاغورس الحكيم سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الافلاك والكواكب فاستخرج بجودة فكره أصول الموسيقى ونغمات الالحان

ثم اعلم ان غرض الانبياء فى وضعهم الشرائع هو صلاح الدين والدنيا وغرضهم الاقصى نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها

واعلم بأن تأثيرات نغمات الموسيقار فى نفوس المستمعين مختلفة الأنواع ولذة النفوس منها وسرورها بها تكون بحسب مراتبها فى المعارف وبحسب معشوقاتها المألوفة من المحاسن

واعلم ان أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربع جهات

الاولى : من جهة اخلاط أجسادهم ومزاج اخلاطها

الثانية : من جهة ترب بلدانهم واختلاف أهويتها

الثالثة : من جهة نشوئهم على ديانات أبائهم ومعلميهم وأساتذتهم ومن يربيهم ويؤدبهم

الرابعة : من جهة موجبات أحكام النجوم فى أصول مواليدهم ومساقط نطفهم

واعلم ان مراتب النفوس ثلاثة أنواع : فمنها مرتبة الانفس الانسانية ، ومنها ما هى فوقها ، ومنها ما هى دونها

فالتى هى دونها سبع مراتب ، والتى فوقها سبع أيضاً وجملتها خمس عشرة مرتبة ، والمعلوم من هذه المراتب خمس منها اثنتان فوق رتبة الانسانية وهى رتبة الملكية والقدسية ، ورتبة الملكية هى رتبة الحكمية ، ورتبة القدسية هى رتبة النبوة الناموسية ، واثنتان دونها وهى مرتبة النفس النباتية والحيوانية

وان من الاخلاق والقوى ما هو منسوب الى النفس النباتية الشهوانية ، وما هو منسوب الى النفس الحيوانية الغضبية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الانسانية الناطقية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس العاقلة الحكمية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الناموسية الملكية.

ثم تدرج اخوان الصفاء من هذه الفصول الى نظرية كون العالم انسان كبير ، وكون الانسان عالم صغير ، وهى النظرية التى قال بها بعض فلاسفة اليونان وأشار اليها ابن سيناء فى قوله ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر واتخذها « سبنسر » أساساً لبحثه فى علم الاجتماع ، فقالوا فى بيان معرفة قول الحكماء ، ان العالم انسان كبير ، انهم يعنون بالعالم السموات والارضين وما بينهما من الخلائق أجمعين وانهم يرونه جسماً واحداً بجميع أفلاكه واطباق سمواته وأركان أمهاته ومولداتها ، ويرون أيضاً ان له نفساً واحدة سارية قواها فى جميع أجزاء جسمها كسريان نفس الانسان الواحد فى جميع أجزاء جسده

وقد حاول اخوان الصفاء فى الرسالة الثانية من الجزء الثانى الموسومة « بالسماء والعالم فى تهذيب النفس واصلاح الاخلاق » أن يذكروا صورة العالم ويصفوا كيفية تركيب جسمه كما وصف فى كتاب التشريح ترتيب جسد الانسان ، ثم وصفوا فى رسالة أخرى ماهية نفس العالم وكيفية سريان قواها فى الاجسام التى فى العالم من أعلا الفلك المحيط الى

منتهى مركز الارض، ثم بينوا فنون حركاتها واظهار أفعالها فى أجسام العالم بعضها فى بعض

وقد أتوا فى ذلك بتمثيل بين حركات الافلاك حول الارض كاختلاف دور الطائفين حول البيت الحرام (ص ٢٦ جزء ٢ من رسائل اخوان الصفا)

وشرحوا معنى القيامة بأنه اذا فارقت النفس الجسد قامت قيامتها ، قال محمد (ص) « من مات فقد قامت قيامته » انما أراد قيام النفس لا الجسد ، لان الجسد لا يقوم عند الموت بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده

وقالوا ان النفس اذا فارقت هــذا الهيكل فليس يبقى معها ولا يصحبها من آثار هذا الجسد الا ما استفادت من المعارف الربانية والاخلاق الجميلة ، فاذا رأت تلك الصورة فرحت بها وذلك ثوابها ونعيمها

وجعلوا الرسالة السادسة من الجزء الثالث مقصورة على البحث فى ماهية العشق ومحبة النفوس والمرض الالهى ، وكثير من الحكماء وصفوا أعراض هذا المرض مما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول الجسم وغور العيون وتواتر النبض والانفاس الصعداء ، وقالوا انه جنون الهى ، والاطباء يسمونه (ماليخوليا) وقال بعضهم « العشق هو شدة الشوق الى الاتحاد » ولهــذا أى حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها ولهذا قال الشاعر :

أعانقها والنفس بعــد مشوقة ... اليها وهل بعــد العناق تدانى

وألثم فاها كى تزول صبــابتى ... فيزداد ما ألقى من الهيمان

كأن فؤادى ليس يشفى غليله ... سوى أن ترى الزوجين يمتزجان

ان كثيراً من الناس يظنون ان العشق لا يكون الا للاشياء الحسنة حسب ، وليس الامر كما ظنوا فقد قيل « يارب مستحسن ما ليس بالحسن » ولــكن العلة فى ذلك هى الاتفاقات التى بين العاشق والمعشوق وهى كثيرة ، منها المناسبات بين كل حاسة ومحسوساتها

ثم اعلم انه من ابتلى بعشق شخص من الاشخاص ومرت به تلك المحن والاهوال وعرضت له تلك الاحوال ، ثم لم تنتبه نفسه من نوم غفلتها فيتسلى ويفيق أو نسى وابتلى من بعد بعشق ثان لشخص آخر فان نفسه نفس غريقة فى عمائها سكرى فى جهالتها

والفرق بين الخاصة والعامة ، ان العامـة اذا رأت مصنوعاً حسناً أو شخصا مزينا تشوقت نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه والتأمل فيه ، وأما الخواص فتتشوق نفوسهم الى الصانع الحكيم والمبدع العليم والمصور الرحيم »

الى هنا انتهينا مما أردنا تلخيصه من الاخلاق فى فلسفة اخوان الصفاء ، وهى كما يرى القارىء مزيج من الحكمة والتصوف ، والفلك والرياضة

ولما كانت فلسفة اخوان الصفاء تمثل فترة من تاريخ الفلسفة الاسلامية وكانت مؤلفاتهم كاملة الشكل لا ينقصها الا الضبط والتعليق وبعض التفسير فيا حبذا لو أعيد طبعها فى مصر طبعاً جيداً لتكون حلقة جميلة فى سلسلة آثار فلاسفة الاسلام .

١٠ — ابن الهيثم

أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة ، وانتقل منها الى الديار المصرية وأقام بها الى آخر عمره كما فعل ابن خلدون

وكان من نوابغ أهل عصره فى العلوم الرياضية ، واشتغل بالفلسفة فلخص كثيراً من كتب ارسطو وشرحها

وكان كذلك طبيباً ولخص بعض كتب جالينوس ، وكان خبيراً بصناعة الطب علماً ولكنه لم يباشرها عملاً ولم يتدرب على فنون المداواة والجراحة

وروى علم الدين قيصر بن أبى القاسم بن عبد الغنى بن مسافر الحنفى المهندس ان ابن الهيثم كان موظفاً بالبصرة وكانت وظيفته تعوقه عن النظر فى الحكمة والاشتغال بالفلسفة ، فأراد أن يتجرد عن الشواغل التى تمنعه من النظر فى الفلسفة فتظاهر بالجنون واستمر على ذلك مدة فصرفته الحكومة من المنصب الذى كان فى يده

وكان ابن الهيثم من مواليد نصف المائة الرابعة فانه ولد فى سنة ٣٥٤ ه وتوفى فى سنة ٤٣٠ ه

و بعد أن خرج من منصبه فى البصرة سافر الى مصر ، وهى ما زالت ملجأ كل عالم وأديب من قديم الزمان الى وقتنا هذا ، فأقام بالقاهرة فى الجامع الأزهر ، وكان يعيش من نسخ « اقليدس » و « المجسطى » ويبيعهما و بقى كذلك الى آخر عمره

ولما كان فى مصر بلغ الحاكم بامر الله وهو سلطانها اذ ذاك خبر ابن الهيثم ، وكان الحاكم بأمر الله الفاطمى العلوى الذى وصفه بعض المؤرخين بالجنون وكفره البعض الآخر وحار الجميع فى كيفية اختفائه قبل موته ، يميل الى الحكمة ، فلما سمع بابن الهيثم وما هو عليه من الحذق والبراعة والاتقان فى الفلسفة والرياضة والهندسة تاقت نفسه الى رؤيته

ومما زاد شوق الحاكم الى ابن الهيثم انه سمع نقلاً عن ذلك المهندس البصرى انه قال قبل أن يقدم الى الديار المصرية « لو كنت بمصر لعملت فى نيلها عملاً يحصل به النفع فى كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ، فقد بلغنى انه ينحدر من موضع عال هو فى طرف الاقليم المصرى »

وهنا يعلل جمال الدين أبو الحسن بن القفطى فى كتابه (تراجم الحكماء) و يؤيده ابن أبى أصيبعة سبب تظاهر ابن الهيثم بالجنون فى البصرة وسعيه فى التخلى عن وظيفته فى وطنه ، وان ذلك لم يكن لأجل الانقطاع للفلسفة حسب ، لأن الحاكم بأمر الله لما نقلت اليه عبارة الهيثم الخاصة بمشروع هندسة الرى فى الأراضى المصرية ، ازداد شوقاً الى رؤية «ويلكوكس» ذاك الزمان وسير اليه سراً جملة من المال قبل أن تخلق المصارف ، ورغبه فى الحضور

فسار ابن الهيثم الى مصر بعد أن مهد لرحلته السبيل بادعاء الجنون ، فلما بلغ مصر خرج الحاكم بأمر الله للقائه والتقيا بقرية على باب القاهرة اسمها الخندق وموضعها الآن الضاحية المعروفة باسم (كوبرى القبة) وأمر الحاكم بانزاله واكرامه واحترامه فأقام ابن الهيثم فى تلك الضيافة الملكية ريثما استراح من وعثاء السفر

ثم طالبه الحاكم بانجاز ما وعد به من أمر النيل

ولم يكن ابن الهيثم يقصد سوى صنع خزان فى موضع (خزان اسوان) قبل أن يفكر فيه المهندسون المصريون والغربيون لا سيما الانجليز منهم بعشرة قرون . فسافر ابن الهيثم ومعه جماعة من أهل فن العمارة ليستعين بهم على هندسته التى خطرت له

ولما سار الى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهى على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سماوية ومثل هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذى كان يقصده ليس بممكن فان من تقدمه فى العصور الخالية لم يعزب عن عقولهم علم ما علمه ولو أمكن لفعلوه فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل الى الموضع المعروف بالجنادل قبلى مدينة (اسوان) وهو موضع

مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعاينه و باشره واختبره من جانبيه فوجد أمره لا يسير على موافقة مراده وتحقق الخطأ والغلبة عما وعد به وعاد خجلاً ومنخذلاً ، واعتذر للحاكم بأمر الله فقبل الحاكم عذره وولاّه ديواناً فتولاّه رهبة لا رغبة

وعندنا أن ابن الهيثم لم يشعر بالخيبة بسبب ما رآه من آثار المصريين القدماء ، فان جمال تلك الآثار وجلالها واتقان صنعتها لا دخل له فى مشروع هندسى ولا نظن ان خبر تلك الآثار ووصفها كان يخفى على ابن الهيثم فى وطنه ، ولكن السبب الحقيقى الذى قعد بهمة ابن الهيثم عن الشروع فى هذا العمل الجليل هو ما عاينه بنفسه من صعوبة مباشرته وكثرة نفقاته وعدد ما ينبغى له من الأيدى العاملة والآلات المعدنية الضرورية للحفر والبناء فى مجرى النهر وما يقتضيه ذلك من تحطيم الصخر فى الموضع المعروف بالجنادل

ولا بد ان ابن الهيثم قدّر بالمعاينة ما يحتاجه هذا العمل فأحجم عنه لما ظنه يحتاج إليه من النفقات الباهظة وأهل الفنون الماهرين ، وكانت مصر فى ذلك العهد فقيرة فى المال والرجال فسلك ابن الهيثم مسلك الرجل الحكيم وامتنع عن العمل فى أوله وهذا أفضل مما لو أنه شرع فيه ثم توقف فى وسطه ، فكان يجلب على البلاد غرماً وهى تنتظر منه غنماً

فلما عاد وتولى الديوان المصرى تحقق له الغلط فى تلك الولاية لأن الحاكم كان كثير الاستحالة مريقاً للدماء بغير سبب أو بأضعف سبب من خيال يتخيله ، فأجال ابن الهيثم فكره فى أمر يتخلص به فلم يجد طريقاً إلى ذلك إلاّ الذى لجأ اليه وهو فى البصرة عند ما أراد النزوح إلى مصر ، فتظاهر بالجنون وشاع خبره فعين له الحاكم قيماً وحجز على أمواله لمصلحته وجعل برسمه من يخدمه وقيدوه وتركوه فى موضع من منزله .

وما زال ابن الهيثم على ذلك إلى أن تحقق وفاة الحاكم فأظهر العقل وعاد إلى ما كان عليه وخرج من داره واستوطن قبة على باب الأزهر وأعيد اليه ماله واشتغل بالتأليف والنسخ . وكان يبيع فى كل سنة ثلاثة كتب من نسخه وهى « اقليدس »

و « المتوسطات » و « المجسطى » بمائة وخمسين دينار مصرية . وكان ثمن تلك الكتب محدداً لا يقبل فيه مواكسة ولا معاودة قول ، فيجعلها مؤونة حياته طول سنته

وكان ابن الهيثم من أرباب المذكرات الشخصية يدون فيها أخباره بقلمه سنة فسنة وشهراً فشهراً ، قال فى مذكراته المدونة فى آخر سنة ٤١٧ هـ وهو فى الثالثة والستين من عمره :

« انى لم أزل منذ عهد الصبى مروِّياً فى اعتقادات هذا الناس المختلفة ، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى فكنت متشككاً فى جميعه موقناً بأن الحق واحد وان الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه ، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتى وحرصى الى ادراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون وبعثت عزيمتى الى تحصيل الرأى المقرب الى الله جل ثناؤه المؤدى الى رضاه الهادى لطاعته وتقواه ، فكنت كما قال «جالينوس» فى السابعة من كتابه « فى حيلة البرء » يخاطب تلميذه « لست أعلم كيف تهيأ لى منذ صباى إن شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالهام من الله ، وان شئت قلت من جنون أو كيف شئت أن تنسب ذلك ، انى ازدريت العوام واستخففت بهم ولم ألتفت اليهم واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم واستقر عندى أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قربة الى الله من هذين الأمرين » اهـ كلام جالينوس

قال ابن الهيثم « فخضت لذلك فى ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شىء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا الى الرأى اليقينى مسلكاً جدداً ، فرأيت اننى لا أصل الى الحق الاّ من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية فلم أجد ذلك الا فيما قرره ارسطاطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها حين بدأ بتقرير الأمور الكلية والجزئية والعامية والخاصية ، ثم تلاه بتقرير الألفاظ المنطقية وتقسيمها الى

أجناسها الأوائل ثم اتبعه بذكر المعانى التى تتركب مع الألفاظ فيكون منها الكلام المفهوم المعلوم .

« ثم أفرد من ذلك الأخبار التى هى عنصر القياس ومادته فقسمها الى أقسامها وذكر فصولها وخواصها التى تميزها بعضها من بعض ويلزم منه صدقها وكذبها ويعرض معه اتفاقها واختلافها وتضادها وتناقضها ، ثم ذكر بعـد ذلك القياس ومقدماته وأشكاله وأنواعه ، ثم ذكر النتائج التى هى الواجب والممكن والممتنع ، ثم ذكر طبيعة البرهان والصناعات الأربع الجدلية والمرائية والخطابية والشعرية ، ثم أخذ بعد ذلك فى شرح الأمور الطبيعية فى كتابه « السماع الطبيعى » ثم كتاب « الكون والفساد » ثم كتاب « الآثار العلوية » ثم كتاب « النبات والحيوان » ثم كتاب « السماء والعالم » ثم كتاب « النفس »

« فلما تبينت ذلك أفرغت وسعى فى طلب علوم الفلسفة وهى ثلاثة علوم : رياضية ، وطبيعية ، والهية ، فتعلقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التى ملكت بها فروعها ، ثم انى لما رأيت طبيعة الانسان قابلة للفساد ، متهيأة الى الفناء والنفاد ، فشرحت ولخصت واختصرت من هذه الأصول الثلاثة ما أحاط فكرى بتصوره ووقف تمييزى على تدبره وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الايضاح والافصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولى هذا وهو ذو الحجة سنة ٤١٧ هـ »

بيان مؤلفات ابن الهيثم

(١) شرح أصول اقليدس
(٢) الأصول الهندسية والعددية
(٣) شرح المجسطى وتلخيصه
(٤) الكتاب الجامع فى أصول الحساب
(٥) علم المناظر
(٦) تحليل المسائل الهندسية
(٧) تحليل المسائل العددية بجهة الجبر والمقابلة مبرهنا
(٨) تحليل المسائل الهندسية والعددية
(٩) كتاب فى المساحة
(١٠) حساب المعاملات
(١١) اجارات الحفور والابنية بجميع الاشكال الهندسية
(١٢) قطوع المخروطات
(١٣) الحساب الهندى
(١٤) استخراج سمت القبلة فى جميع المسكونة ، بجداول
(١٥) مقدمة الامور الهندسية
(١٦) كتاب فى آلة الظل
(١٧) رسالة فى برهان الشكل الذى قدمه « ارخميدس » فى قسمة الزاوية ثلاثة أقسام ولم يبرهن عليه
(١٨) تلخيص مقدمة « فورفوريوس » وكتب ارسطوطاليس الاربعة المنطقية
(١٩) مختصر للكتاب السابق
(٢٠) رسالة فى صناعة الشعر ممتزجة من اليونانى والعربى
(٢١) تلخيص كتاب النفس لارسطوطاليس
(٢٢) مقالة فى مشاكلة العالم الجزئى وهو الانسان بالعالم الكلى (راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع عن اخوان الصفاء)

(٢٣) مقالة فى العالم من جهة مبدأه وطبيعته وكماله

(٢٤) كتاب فى الرد على يحيي النحوى ما نقضه على ارسطوطاليس وغيره من أقوالهم فى السماء والعالم

(٢٥) رسالة فى بطلان ما يراه المتكلمون من الله لم يزل غير فاعل ثم فعل

(٢٦) مقالة فى طبيعتى الألم واللذة (فلسفة ابيقور)

(٢٧) رسالة فى طبيعة العقل

(٢٨) مقالة فى أن فاعل هذا العالم انما يعلم ذاته من جهة فعله

وهذا آخر ما وجد مكتوبا بخط هذا الفيلسوف :

« ليس خطابى فى هذا الكتاب لجميع الناس ، بل خطابى لرجل منهم يوازى ألوف رجال ، بل عشرات ألوف رجال ، إذ كان الحق ليس هو بان يدركه الكثير من الناس لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم ليعرفوا رتبتى فى هذه العلوم ويتحققوا منزلتى من ايثار الحق ، ويعلموا تحقق بفعل ما فرضته هـذه العلوم علىّ من ملابسة الأمور الدنياوية وكلية الخير ومجانبة الشر فيها فان ثمرة هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل فى جميع الأمور الدنياوية ، والعدل هو محض الخير الذى يفعله يفوز »

وكان آخر ما كتبه ابن الهيثم سنة ٤٢٩ هـ أى قبل وفاته بعام واحد .

إيضاح عن ابن الهيثم

يعتبر مؤرخو الفلسفة من الأفرنج ابن الهيثم الذى عاش فى أوائل القرن الحادى عشر للمسيح من أعظم علماء الرياضيات والطبيعيات فى القرون الوسطى . ويذكرون أن آثار مباحثه ودرسه ظاهرة وباقية فى النظريات الرياضية وفى تطبيقها العملى .

ولم يشتغل ابن الهيثم بالفلسفة كما ورد فى اعترافه البليغ الذى نقلناه الا للبحث عن الحقيقة التى كان ينشدها منــذ نعومة أظفاره لأنه اقتنع بأن الفلسفة أساس العلوم وأن مؤلفات ارسطو هى خير مرشد فى تلك السبيل . ويحاول محمد بن الحسن أن يقنعنا أنه لم يسلك تلك الطريق « الا لخدمة الانسانية وتنزيهاً لنفسه عن التشبه بالعوام الاغبياء » (ص ٩٧ ج ٢ عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة) وهو فى وقف حياته على المباحث الفلسفية لخير الانسانية يشبه اثنين من أمجاد أسلافه ابن رشد فى الاندلس وأوجست كومت فى فرنسا الحديثة (راجع كتاب بوير فى تاريخ الفلسفة العربية)

ومما يؤسف له أنه لم يبق لنا شىء من كتبه ورسائله التى أحصينا بعضها ولكنه فاق ببحثه فى علم المرئيات ، الرياضى الاوربى فيتلو الذى عاش فى القرن الثالث عشر أى بعد ابن الهيثم بقرنين وقد كانت طريقة تفكير ابن الهيثم رياضية مثل ديكارت وسبينوزا .

ومما ظهر فيه نبوغه نظرياته فى علم النفس وفى ادراك الحس عامة ، والابصار خاصة . وتبحر فى درس الاحساس والمقابلة بين الاحساسات المختلفة وطرق التعرف على الاحساس وتمييز بعضه عن بعض . على أن ابن الهيثم الذى قضى حياته أشبه شىء بدرويش متصوف يطرق باب الحكمة وينتظر أن يؤذن له فيدخل حظيرتها ويتعرف حقيقتها ، لم يكن من شأنه أن ينجح فى حياته المادية ولم يوفق للوصول الى غايته فى وطنه (البصرة) بعد أن أوجد ببحثه ودرسه مدرسة ذات مبادىء خاصة فى الرياضة والفلك .

على أن فلسفته الارسطوطاليسية لم تلق ما كان خليقاً بها من النجاح ولا يحفظ التاريخ لنا سوى اسم تلميذ واحد لابن الهيثم هو الامير أبو الوفا مباشر فاتك القائد المصرى فقد ألف فى أواسط القرن الحادى عشر كتابا فى الحكمة والتاريخ الفلسفى والأدب . وكله مجموع من آثار غيره وليس فيه أثر للابتكار .

وقد وجد ابن الهيثم من قال بكفره بعد موته فاحرقوا بعض كتبه فى بغداد فى أوائل القرن الثالث عشر .

١١ — محي الدين بن العربي

كلمة عامة فى التصوف

نشأ علم التصوف ونضج فى العصر العباسى الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة وأصله العكوف على العبـادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة

واختلف علماء الاسلام فى أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باشتقاقها من الصفاء أو الصفّة وقال آخرون غير ذلك ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب الى الصواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف ونحن نخطئه فى هذا التعليل ونعتقد أنها مشتقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الالهية والصوفى هو الحكيم الذى يطلب الحكمة الالهية ويسعى لها والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفى أو المتصوف . وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون فى ما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً فى سبيل الحقيقة العليا . ومما يؤيد هذا الرأى أن الصوفية لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان الى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها .

الطريقة الصوفية ومراتبها ودرجاتها

ومدار الطريقة الصوفية أو خطتهم العملية فى السعى وراء الحقيقة للوصول اليها محاسبة النفس على الأفعال والتروك وآداب خاصة بهم واصطلاحات فى الفاظ تدور بينهم يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم .

وللمتصوفين اصطلاحات خاصة بمراتبهم بعضها معلوم وذائع على الألسنة وفى مجالسهم و بعضها يعــد من الأسرار المكتومة وقد أفاض كثيرون من المؤلفين فى ذكر تلك المراتب بحيث يحسب القارىء أن للقوم نظاماً باطنياً خفياً فى الظاهر ، قويّ الأثر فى الحقيقة فمنهم الأوتاد ، والابدال ، والأقطاب ، وأعظمهم القطب الغوث وهذه المراتب يتولاها البعض طول حياته والبعض مدداً محدودة وقد يترك صاحب إحـدى تلك المراتب ميراثه لواحد أو أكثر من مريديه أو غيرهم ولذلك أخبار مشهورة عند القوم،

وفى كل زمان ينفرد القطب الغوث بهذا المنصب ولذا يسمى أيضاً صاحب الوقت ومن هؤلاء الأقطاب الغوثية كثيرون من الأولياء ذوى المقامات والأضرحة المشهورة، ويقال فى أعمال هؤلاء الصالحين أنهم أرباب وظائف أهمها الاشراف على النظم الكونية، والاشتراك فى تدبير الأمور العامة والخاصة بطرق معلومة للقوم ولا يعرفها إلا ذووها

وقد صرح كثيرون من المؤلفين بهذه الأمور ، وأشار البعض اليها تلميحاً ، فتكلم السهروردى فى أنواع الصوفية وفى ذكر (الملامتى) وشرح حاله وهو الذى يكون فى ظاهر حياته ما يدعو الى الملامة ، وتكلم فى رتبة المشيخة وانها أعلا الرتب فى طريق الصوفية بل هى نيابة النبوة فى الدعاء الى الله ، والسر فى وصول السالك الى رتبة المشيخة أنه مأمور بسياسة النفس كما يشاء الشيخ وهـذا السر هو فى الآية الشريفة « لو انفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم »

ويكون فى الشيخ حينئذ معنى التخلق باخلاق الله تعالى ، ويصير المريد جزءاً من الشيخ ، كما أن الولد جزء من الوالد ، بولادة معنوية والى هذا المعنى الدقيق العجيب أشار سيدنا يسوع المسيح بقوله « لا يدخل ملكوت السماء من لم يولد مرتين » ولهذا يقولون كان الشيخ محيي الدين بن العربى على قدم السيد المسيح ، كما كان غيره على قدم سيدنا موسى (ص) وبمثل هذه الولادة يستحق السالك ميراث الأنبياء ، وهذا تفسير قولهم « أن العلماء ورثة الأنبياء » .

أما السالكون فينقسمون الى أربعة أقسام وهم :

١ — السالك المجرد .
٢ — المجذوب المجرد
٣ — السالك المتدارك بالجذبة
٤ — المجذوب المتدارك بالسلوك

أما الأول فلا يؤهل للمشيخة ولا يبلغها ، والثانى لا يؤهل للمشيخة ، وأما الثالث فيؤهل للمشيخة ، ويكون له اتباع تنتقل منه اليهم علوم ، والرابع هو صاحب المقام الأكمل فى المشيخة

تعريف الصوفية وأصل تسميتها

التصوف اسم لثلاث معان :

١ — الذى لا يطفىء نورُ معرفته نورَ ورعه
٢ — ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة
٣ — ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله

قال الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات » ويقصد بذلك المجاهدة والمكافحة اللتين يعقبهما الوصول الى الذوق

قلنا أن العلماء اختلفوا فى أصل التصوف ومعناه ، وذكر الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد عبدالله السهروردى فى كتاب « عوارف المعارف » فى نسخة كانت ملكا للمرحوم الشيخ محمد محمود الشنقيطى بن التلاميد التركزى ، وهى مما وقفه سنة ١٢٩٤ هـ وقفاً مؤبداً على عصبه بعده بخطه ، ووصلت الينا استعارة ، فى ذكر منشأ علوم الصوفية :

« أن رسول الله (ص) قال « إنما مثلى ومثل ما بعثنى الله به ، كمثل رجل أتى قوماً فقال يا قوم إنى رأيت الجيش بعينى وإنى أنا النذير العريان ، فالنجاء النجاء ! فأطاعه طائفة من قومه فادلجوا فأنطلقوا على مهلهم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم

فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم ، فذلك مثل من أطاعنى فاتبع ما جئت به ، ومثل من عصانى وكذّب بما جئت به من الحق »

ويريد هؤلاء العلماء من هذه الفرقة أن الذين أطاعوا الرسول (ص) صفت قلوبهم فصاروا « صوفية » (من الصفاء) وانهم بالتقوى زكت نفوسهم ، وبالزهد صفت قلوبهم

ويقول الامام السهروردى أن الصوفى هو المقرّب ، وإن لم يرد فى القرآن، وان هذا الاسم يطلق على أهل القرب الذين يتزيون بزى الصوفية ، ومشايخ الصوفية كلهم كانوا فى طريق المقربين ، وعلومهم علوم أحوال المقربين ، ومن تطلع الى مقام المقربين من جملة الابرار فهو متصوف ما لم يتحقق بحالهم ، فاذا تحقق بحالهم صار صوفياً ، ومن عداهما (المتصوف والصوفى) ممن تميز بزى ونسب اليهم ، فهو متشبه بهم

أما الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى وهو من أئمة هذه الطائفة ومن خير من كتبوا فى علومها وآدابها فقد قال فى باب التصوف فى صفحة ١٦٤ من كتابه الشهير باسم « الرسالة القشيرية » «.فقد رُدّ منشأ الصوفية الى حديث عن أبى جحيفة أنه قال « خرج علينا رسول الله (ص) متغير اللون فقال « ذهب صفو الدنيا وبقى الكدر ، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم » ويقول الأستاذ القشيرى هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة ، وليس يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتقاق

ونفى نسبة هذا الاسم الى لبس الصوف ، لأن القوم لم يختصوا بلبسه ، ونفى نسبتهم الى صُفّة مسجد رسول الله (ص) بالمدينة ، ونفى نسبتهم أيضاً الى الصفاء لأن اشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد ، وكذلك نفى نسبتهم الى الصف الأول ، ولم يهتد الشيخ القشيرى الى صحة النسبة ، وعندنا ولو كره المكابرون، أنها من كلمة « ثيوصوفيا » اليونانية كما تقدم ، ومعناها الحكمة الربانية ، فالصوفى هو الحكيم فى سبيل الله

أما تعريف التصوف ومعناه ، فقد عبر كل منهم بما وقع له فى أثناء سلوكه وقال رُوَيْم ابن احمد البغدادى أن التصوف مبنى على ثلاث خصال

(١) التمسك بالفقر والافتقار (٢) التحقق بالبذل والايثار (٣) ترك التعرض والاختيار

وقد أجمع العلماء الصوفية فى تعريف الصوفىّ على « أنه رجل أحب الله فآثره وكره الدنيا فزهد فيها »

بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها

ان للصوفية الفاظاً يستعملونها، انفردوا بها عمن سواهم، وتواطؤا عليها لأغراض لهم وهذا من قبيل اللغات الرمزية الشائعة بين الطوائف فى الشرق والغرب، وألف فيها علماء أوروبا كتباً ومعاجم باسم روح « الارجو » أو الملاحن وأهمها كتاب العالم الايطالى (نيتشوفورو) ومن هذه الألفاظ :

(الوقت) ومعناه وقتك الذى أنت فيه كوقت الدنيا، ووقت السرور، ومن أقوالهم « الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تضييع وقت ثان » وقولهم أيضاً « صاحب الوقت » يقصدون « القطب الغوث » ومن ذلك :

(المقام) وهو موضع الاقامة بضرب تطلب، ومقاساة تكلف

(الحال) معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب

(القبض والبسط) وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حالتى الخوف والرجاء

(الهيبة والأنس) وهما فوق القبض والبسط، كما أن القبض والبسط فوق الخوف والرجاء

(التواجد والوجد والوجود) ومعناها فى حكاية معروفة بين أبي محمد الجريرى والجنيـــد

(الجمع والفرق) قال فيهمـــا أبو على الدقاق « الفرق ما نسب اليك والجمع ما سلب عنك »

(جمع الجمع) هو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس وفوقها درجة :

(الفرق الثانى) وهو أن يُرد صاحب هذه المرتبة الى الصحو عنـــد أوقات اداء الفرائض

(الفناء والبقاء) أولهما سقوط الأوصاف المذمومة، وثانيهما قيام الاوصاف المحمودة، ولهما معان أخرى ليس هذا مقام شرحها

(الغيبة والحضور) تكون الغيبة للقلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ، والحضور معناه أن يكون السالك حاضراً بالحق لأنه اذا غاب عن الخلق حضر بالحق

(الصحو والسكر) الصحو رجوع الى الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بِوَارد قوى

(الذوق والشرب) وهو ما يجده المتصوف من ثمرات التجلى ونتائج الكشوفات وبواده الواردات ، وأعلى منهما درجة :

(الرى) فيقولون صاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الرى صاحٍ ، ومن قوى حبه ، تسرمد شربه

(المحق والاثبات) المحق رفع أوصاف العادة ، والاثبات إقامة أحكام العبادة

(الستر والتجلى) ويقصد بهما أن العوام فى غطاء الستر ، والخواص فى دوام التجلى

(المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة) وهى ثلاث درجات

(اللوائح والطوالع واللوامع) وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين فى الترقى بالقلب ، أضعفها الأولى وأقواها الأخيرة

(البواده والهجوم) البواده ما يفجأ قلب السالك من الغيب على سبيل الوهلة ، والهجوم ما يرد على القلب بقوة (الوقت) من غير تصنع

(القرب والبعد) أول رتبة فى القرب الاتصاف بالعبادة ، والبعد التدنس بالمخالفة والتجافى عن الطاعة

(الشريعة والحقيقة) الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة

(النَفَس) صاحب الانفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال

فيقال عند القوم ، صاحب (الوقت) مبتدى ، وصاحب (الأحوال) فى وسط (الطريق) وصاحب (الانفاس) منتهى

(الخواطر) خطاب يرد على الضمائر وقد يكون من الملك فهو الهام ، وقد يكون من النفس فهو هاجس ، و يكون من الشيطان فهو وسواس ، و يكون من الله سبحانه وتعالى فيكون خاطر حق

وهذا ما أردنا ايراده من تلك المصطلحات بايجاز ليلم بها القارىء و يقف منها على تلك المعانى

ولهم بعد ذلك آداب ، وطرق فى الحيــاة هى أشبه الأشياء بدستور التصوف ، استنبطه العلماء من أخلاق المشايخ والواصلين ، وآدابهم الكاملة

ومن تلك الآداب والقواعد ، التوبة والمجاهدة والخلوة والتقوى والورع والصمت ، والخوف والرجاء ، والحزن والجوع وترك الشهوة والخشوع والتواضع ، وترك الحسد والغيبة ، والقناعة والتحلى بالقناعة والشكر ، والصبر والرضا ، والاستقامة والعبودية ، والصدق والحياء ، والبقاء بباب المراقبة ، والاستسلام للارادة

ولهم آداب فى العشرة ، وأحكام فى السفر والصحبة

ذكر أشهر مشايخ الطريقة الصوفية الأقدمين

(١) أبو اسحق ابراهيم بن أدهم بن المنصور من كورة بلخ تعلم اسم الله الأعظم من رجل بالبادية ودخل مكة وكان يعيش من عمل يده بعد أن كان أميراً من أبناء الملوك وتوفى فى عام ١٦١ ﻫ

(٢) ثوبان بن ابراهيم أبو الفيض ذو النون المصرى توفى سنة ٢٤٥ ﻫ وهو مولد كان أبوه نوبياً ، وسبب توبته أنه رأى تيسير الرزق لقنبرة عمياء فى الصحراء فتاب ولزم الباب

(٣) أبو على الفضيل بن عياض من ناحية مرو بخراسان توفى سنة ١٨٧ ﻫ وكان أصله من قطاع الطريق وأحب جارية فارتقى الجدران اليها فسمع تالياً يتلو « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ؟ » فتاب عن جرائمه وتعلق بعشق أعظم من عشق الجارية

(٤) أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي توفى سنة ٢٠٠ هـ ولد على غير دين الاسلام ثم أسلم وكان مبدؤه العمل وهو فى عرفه طاعة الله وخدمة المسلمين والنصيحة لهم

(٥) أبو الحسن سرى بن المفلس السقطى كان تلميذ الكرخي وخال الجنيد وأستاذه توفى سنة ٢٥٣ هـ ، وكان يقول بنظرية استاذه فى « الطمأنينة »

(٦) أبو نصر بشر بن الحرث الحافى أصله من مرو توفى سنة ٢٢٧ هـ قيل انه بلغ منازل الابرار باتباعه السنة وخدمة الصالحين ونصيحته لاخوانه ومحبته لأصحابه وأهل بيته

(٧) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى توفى سنة ٢٦١ هـ وكان جده مجوسياً ، وهو من أئمة الصوفية وأعلامهم وله مؤلفات جليلة وأتباع كثيرون .

(٨) أبو القاسم الجنيد سيد هـذه الطائفة وأمامهم أصله من نهاوند ومنشؤه ومولده بالعراق — قال « ان علمنا هذا (التصوف) مقيد بالكتاب والسنة »

وله كلام صريح بأنه تلقى علمه من الله مباشرة فقـد قيل له من أين استفدته فقال : « من جلوسى بين يدى الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة » وأومأ الى درجة فى داره .

(٩) أبو عثمان الحيرى توفى سنة ٢٩٨ هـ كان من الرى وأقام بنيسابور

(١٠) أبو عبد الله أحمد بن يحي الجلاء ، وهبه أبواه لله عز وجل وكان من اكابر المشايخ وعاقبه الله بنسيان القرآن لأنه رأى انساناً جميلا فسأل أستاذه ان كان الله يعذبه فقـال له أستاذه : أو نظرت ؟ سترى غِبَّه ! أى نتيجة النظرة والاعتراض ، فكان ماكان .

(١١) أبو سعيد حسن بن أبى حسن يسار الميسانى البصرى يرجحون مولده بالمدينة عام ٢١ هـ . وكان أبوه معتوق زيد بن ثابت وأمه خيره خادمة أم سلامه نشأ بالبصرة وعاش بالمدينة وجاهد وعلم وتولى القضاء بالبصرة وتوفى سنة ١١٠ هـ فى التسعين من عمره .

(١٢) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج المـكنى بابى المغيث ولد بالطور بالبيضاء سنة ٢٤٤ هـ ونشأ وتربى بواسط ورحل الى مكة والهند وتركستان وحوكم مرتين وحكم عليه بالسجن ثم بالصلب فاستشهد فى ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً

١ — تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري الشاذلي توفى سنة ٧٠٩ﻫ وقبره بالقاهرة بسفح جبل المقطم .

مؤلفـــاته

(١) الحكم العطائية طبع بمصر مع شروح سنة ١٢٨٤ و سنة ١٣٠٦ ﻫ.
(٢) تاج العروس وقمع النفوس فى الوصايا طبع مراراً
(٣) لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن الشاذلى . فى ٦٠٨ صفحات مطبوع فى مصر

٢ — جمال الدين عبد الرزاق الكلشانى توفى سنة ٧٣٠ ﻫ

مؤلفـــاته

(١) اصطلاحات الصوفية طبع كلكتا سنة ١٨٤٥ م
(٢) رسالة فى القضاء والقدر طبع سنة ١٨٧٥ م
وقد ترجمت اصطلاحاته الى اللغات الاوروبية وطبعت بها ، وله بالقاهرة ضريح مشهور بشارع « تحت الربع »

٣ — عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعى توفى سنة ٧٦٨ ﻫ

مؤلفـــاته

(١) روض الرياحين ، طبع فى مصر سنة ١٣٠١ ﻫ
(٢) أسنى المفاخر فى مناقب الشيخ عبد القادر (خطية فى برلين)
(٣) مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان وتقلب أحوال الانسان (خطى فى مكاتب أوروبا)

٤ — قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عبد القادر الجيلى ، توفى سنة ٨٢٦ ﻫ

مؤلفـــاته

(١) الناموس الاعظم والناموس الاقدم فى أربعين مجلداً (خطى فى أوروبا ومصر)
(٢) الانسان الكامل فى معرفة الاوائل والأواخر (طبع مصر)

٥ — عبد الرحمن البسطامى الحنفى الحروفى توفى سنة ٨٥٨ ﻫ فى (بروسه)

مؤلفـــــاته

(١) الفوائح المسكية فى الفواتح المكية
(٢) الدرر فى الحوادث والسير
(٣) تراجم العلماء
(٤) مناهج التوسل فى مباهج الترسل

٦ – ابن أبى بكر الجزولى السملالى ، توفى فى أواخر القرن التاسع

مؤلفـــــاته

(١) دلائل الخيرات وشوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على المختار وهو كتاب مشهور يستعمله كثيرون من المسلمين للتعبد بالصلاة على النبى (ص) ويستظهره بعضهم

٧ – محمد بن سليمان الكفهجى ، توفى سنة ٨٧٩ ﻫ ، وولد ببلاد الروم ، وتعلم فى تبريز والقاهرة

مؤلفـــــاته

(١) التيسير فى علم التفسير
(٢) تفسير آيات متشابهات

٨ — أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسنى السنوسى الصوفى ، توفى سنة ٨٩٢ ﻫ

مؤلفـــــاته

(١) كتاب عقيدة أهل التوحيد ، المخرجة من ظلمات الجهل ، وربقة التقليد
(٢) عقيدة أهل التوحيد الصغرى وتسمى « أم البراهين » وقد ترجمت الى الالمانية والفرنسية وطبعت فى (ليبزج) سنة ١٨٤٨ م وفى الجزائر سنة ١٨٩٦ م

٩ — شهاب الدين احمد بن زروق البرنوسى البرلسى الفاسى ، توفى سنة ٨٩٨ ﻫ له كتب عديدة فى التصوف

منشأ التصوف وتطوره

أما منشأ التصوف الاسلامى ففى قراءة القرآن واستمرار تلاوته بصفة عامة، فى مجالس معينة غير مجالس « الذكر برفع الصوت » وقد تحولت مجالس الذكر الى « السماع » وذكر أوائل المتصوفين أمثال ذى النون المصرى والجنيد والحلاج ، ان « السماع » يحدث « الوجد »

ولكن فرقة « الملامتية » ، وهم من الصوفية الذين لهم حال خاصة بها، أفاض فى وصفها السهر وردى فى الجزء الثانى من كتاب «عوارف المعارف» انتقدوا « السماع » وعدوه من الشهوات الروحانية ، وانتقده الحلاج ، وشبه الذكر بجوهرة ثمينة تحجب المعبود عن العابد ، ورد أصحاب « السماع » من صوفية بغداد على منتقديهم من « الملامتية » وغيرهم بأن السماع لا يقصد لذاته انما يقصد لاحداث « الوجد » و« فقد الاحساس » وقد كانت هذه هى الحالة فى القرن الرابع الهجرى

وفى القرن السابع الهجرى نزل بالعراق والشرق العربى متصوفون من الهنود أقرب الى المشعوذين من الحكماء الالهيين ، فانهم أدخلوا على حلقات الصوفية صنوفاً من المخدرات الصناعية نضرب عن ذكرها صفحاً وأطلقوا عليها اسم « بنج اسرار »

ثم دخلت على الذكر طرائق غريبة عنه مثل الرقص، الذى علله منتحلوه وبرروه بتمثيل دورة الافلاك، وهو لا يزال شائعاً الى يومنا هذا فى تكايا الدراويش « المولوية »

ثم أدخلوا عادة « التمزيق » والمقصود بها تمزيق الثياب أثناء الذكر وهذه العادة أقرب الى تقليد الامراء الذين كانوا يسمعون الغناء من القيان فيطربون فيمزقون ملابسهم ثم انحدر الذكر الى أعمال تقرب من الشعوذة مثلما يحدث من بعض الفرق من الطرق الصوفية، كالرفاعية بالبصرة ، والبيومية بالقاهرة ، والعيسوية بمكناس بالمغرب الأقصى، ومن ذلك أكل الحيّات والافاعى وشظايا الزجاج واللهب ، ووخز البدن بأبر من الحديد المحمى

وقد استنبط الصوفيون من القرآن جميع الرموز والاشارات التى استعملوها فى طرقهم كالضوء والنور والنار والشجرة والشراب والكأس والسلام ودخول المقربين والهلال والطريق فى جبل غريب والسفر والاسراء وحديث الغبطة ويوم المزيد ، الذى وصفه بالاسهاب الشيخ المحاسبى فى كتاب « التوهم » والدير والشراب من يد الساقى فى ضوء الشمع وتناوه عبادة الشماس

ثم أن المسائل التى فى الشرع الظاهر هى عين مسائل الصوفية كالعدل والرضا والتوكل والتفويض والتفعيل وقدم المحدثات وتقدم الشواهد والتخلق بأخلاق الله عز وجل والانتقال من التجريد الى التوحيد

ثم انتبه أهل السنة الى بعض ما ينتقد من أحوال الصوفية كقولهم « ان الخلة تمنع الرخص والاباحة بعد موت الشهوات ، وتفضيل الغنى على الفقر ، ثم الملامسة فالحلول » فلما ظهر ذو النون المصرى وابن أبى الحوارى ببادئهما مثل « المتعة » و « تقديس عين الجمع » و « سبحانى .. » لم يتردد أهل السنة فى اضطهاد المتصوفين ، فحكم على البسطامى والخراز والتسترى بالنفى

أما الحلاج وابن عطاء فقد صلبا ومثل بهما

وفيما يتعلق بالامام الحلاج فنحيل القارىء المحب للاستيفاء الى الكتاب العجيب الممتع الذى ألفه باللغة الفرنسية العلامة « لويز ماسنيون » فى جزئين كبيرين باسم « تعذيب الحسين بن منصور الحلاج الشهيد الصوفى فى الاسلام الذى نفذ فيه القصاص فى بغداد فى ٢٦ مارس ٩٢٢ م » طبع باريس سنة ١٩٢٢ م أى بعد استشهاد ذلك الامام بألف سنة

فلما حصل التنبيه الأول بتوقيع العقوبات من أهل السنة على بعض أهل التصوف جاء السراج فى كتاب « اللمع » ونبه المريد والسالك الى ما لا يجوز أن يصرح به كالفناء عن العبودية والبشرية والحلول بالأنوار والشواهد والمستحسنات ، وأيده السُّلمى فى كتاب « الغلطات » والغزالى فى « الاحياء »

ولا شك فى أن أهل السنة ذعروا من انتحال الصوفية بعض الأقوال التى يشكل فهمها على غير خواص القوم كقول ابن طاهر المقدسى بأن الخدمة أفضل من العبادة، فان هذا كله أدى الى نظرية (الشاذ) وفيها كلام يقوله الصوفيون و يكاد يكون غير مفهوم لسواهم مثل أقوال الشبلى والحلاج، أما شاذيات الكيلانى والرفاعى وابن العربى فلا يدرك القارىء من معناها شيئاً ما لم يكن أحد رجلين : الأول المفتوح عليه من الله والثانى المتغلغل فى أسرار القوم، وقد وصف بعضها العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكتبى بقوله « للذى نفهمه من كلامه (يعنى كلام الشيخ محيي الدين بن العربى) حسن، والمشكل علينا نكل أمره الى الله تعالى، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »

ونحن تقسم المبهم من كلامهم الى قسمين :

القسم الأول عبارة عما أطلقوه من الأسماء للأحوال والمقامات، واستعملوا للدلالة عليه الفاظاً لها عند غيرهم معان عادية مثل « الفقه » و « النية » و « النفاق » و « الرضا » و « الفتوة » واتخذوها للدلالة على درجات فى طريق الوصول وشرحها الهراوى بما فيه الكفاية فى كتابه « منازل السائرين »

القسم الثانى ويدخل فيه نظرية « الشاذ » المذكورة آنفاً، وهى ظاهرة نفسانية تجلت بكلام مبهم ينتقده أهل السنة وغير الراسخين كقول بعضهم « قدمى على رقاب الأولياء »

(الاحاديث القدسية)

ولما كان المتصوفون يذكرون أقوالاً شتى ذات معان مختلفة يطلعون عليها فى حالاتهم بالالهام أو الوحي أو التجلى أو الفتوح الربانى فقد ظهرت نظرية « الأحاديث المرسلة » و « الأحاديث القدسية » وضرب الصوفيون صفحاً عن الاصطلاحات المعتبرة والمتفق عليها فى علوم رواية الحديث واسناده

وممن اشتهروا براوية بعض الأحاديث القدسية السادة :

ابو ذر الغفارى وله حديث « من تقرب الىَّ شبراً .. »

وكعب وله حديث « يد الله مع الجماعة »

وابن مسعود وله حديث « طوبى لمن لم يشغل قلبه بما ترى عيناه »

وحسن البصرى وله حديث « من عشقنى عشقته »

ويزيد الرقاشى وله حديث « غبطة المتحابين »

وابن أدهم وله حديث « كنت سمعه وبصره .. الخ »

ويحيى بن معاذ الرازى وله حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

وقد اختلف هؤلاء المشايخ إقداماً وتردداً فى نسبة هـذه الأحاديث الى مصدرها الأصلى فنسبها بعضهم إلى أنبياء سابقين كما فعل ابن أدهم بنسبته الحديث الى سيدنا يحيى بن زكريا وبعضهم مثل الحلاج قال أنها ثمرة الفكر والالهام ولم يخف من أمرها شيئاً

وفى كتاب الأحياء أحاديث كثيرة بغير اسناد ولا اعتراض لنا على الغزالى فى ذلك لأن كتابه كتاب أخلاق وآداب دينية وليس متناً من متون الحديث

سلسلة الطريق

منذ القرن الخامس الهجرى بدأ أرباب الطرق الصوفية يبحثون عن أسانيد سلسلتهم فى أخذ الطريق فردهم العلماء الى التابعين فالصحابة فالرسول (ص) وكانوا قبل ذلك بمائتى عام يكتفون بالخرقة أو « بالشهرة بلباس »

وفى القرن الرابع روى جعفر الخُلدى أول اسناد لسلسلة الطريق فوضعها مبتدئاً باستاذه وشيخه :

(٦)	الجنيد	المتوفى عام	٢٩٨ هـ		أخـــذ الطريق عن :
(٥)	سرى	« «	٢٥٣ هـ	وقد «	« « :
(٤)	معروف	« «	٢٠٠ هـ	« «	« « :
(٣)	فرقد سنْجى	« «	١٣١ هـ	« «	« « :
(٢)	حسن البصرى	« «	١١٠ هـ	« «	« « :
(١)	انس بن مالك	« «	٩١ هـ		

وقد تعدلت هذه السلسلة .ولم تثبت على حال فأضيف اليها رجال أمثال الامام على وداود الطائى وغيرهما

والعلم الصحيح لا يجعل لهذه السلسلة شأناً عظيماً من حيث الشكل لأن الصوفية إنما اضطروا لذكرها اضطراراً مجاراة لعلماء الحديث ، أما التلقى فغير مشكوك فيه

وقد يلجأ الصوفيون فى اسناد أخذ الطريق الى الخضر عليه السلام الذى هو ولىٌ خالد يجدد شبابه كل عشرين ومائة عام مرة ويجوب أقطار الأرض باستمرار ويذهب حيث يأمره الله بحسب حاجة خلقه اليه وذكر السمنانى اسمه كاملا وهو ابو العباس بليان بن قليان بن فالج الخضر ، ويعتقد الصوفية أن فى الأرض ابدالاً هم دعائمها الباطنيون أو الروحانيون ولولاهم لمادت الأرض وخربت ، وعددهم أربعون بدلاًومعهم ثلثمائة نقيب وسبعون نجيباً وسبعة أمناء منهم الأبرار والأوتاد والأخيار وأربعة أعمدة ومنهم الأثافى وفوق الجميع قطب الغوث وعن يمينه وشماله الامامان .

وروى المغربى أن الرئيس يعرف مرؤوسيه والعكس ممنوع .

ومما تجب ملاحظته أن التصوف الاسلامى لم يكن نظاماً أجنبياً عن الاسلام ولا دخيلاً من النصرانية أو البوذية ، وان أصول التصوف موجودة فى القرآن وفى الحديث وفى العقيدة الاسلامية وشعائر الدين نفسه . وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أنظمة كالتصوف أساسها الزهد والتقشف كانت موجودة فى الأديان الأخرى ولكن التصوف الاسلامى كان نظاماً اسلامياً محضاً كما بينا وان حديث « لا رهبانية فى الاسلام » ليس حديثاً صحيحاً ولم يجزم أحد من علماء الحديث بصدق اسناده.

كذلك لم تكن حياة النبى (ص) والصحابة قبل المبعث و بعده حياة نعومة ولين وطراوة بل كانت على العكس من ذلك حياة خشونة وتقشف وتحمل . وهذه هى الحقيقة على الرغم مما جاء فى طبقات ابن سعد صاحب الواقدى مما يخالف ذلك فان الواقدى وابن سعد وأشباههما من علماء أخريات القرن الثانى للهجرة كانوا يلتمسون فى الأحاديث الضعيفة والركيكة ما يبرر حياة الخنوثة والنعومة التى كان يعيشها ملوك ذاك الزمان وامراءه

ولما كان التصوف أساسه الزهد والخشونة فقد بالغ بعض المتصوفين فى ذلك من حيث التعفف عن سائر الشهوات فلا يبعد والحال هــذه أن تكون جذور التصوف فى حياة النبى وأصحابه

ومما تحسن الاشارة اليه أن كلمة الصوفى – نسبة الى الصوف – وهى النظرية التى قال بها ابن خلدون كان لها نصيب من الصحة فقد تعود بعض المتصوفين لبس الصوف، وقد جاء حين من الدهر عليهم اتخذوا فيه الصوف علامة مميزة لهم حتى كان «الثورى» أحد أئمتهم يلبس الصوف فوق الحرير وقد انتقدوا عليه ذلك ، وكان الصبوف الأبيض هو المقصود ثم عدل الصوفيون عن هذه الثياب خشية القول فيهم بتقليد السيد المسيح أو حوارييه أو رهبان النصارى

وقد أجمع العلماء على أن أكابر الأوليــاء من الصوفيين غير من ذكرناهم : مالك بن دينار ، البونانى ، السختيانى ، وهيب بن الورد بن اسباط ، مسلم الخواص ، البسطامى ، التسترى .

ترجمة الحكيم الالهى محي الدين بن العربي

ولد محمد بن على بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محيي الدين ابو بكر الطائى الحاتمى الأندلسى المعروف بابن عربي فى شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة هجرية بمرسية بالأندلس ، ولا نعرف عن طفولته شيئاً غير أنه لما نما وترعرع طلب العلم فى وطنه فتلقى مبادئه على ابن بشكوال ، ثم سافر الى مصر ودمشق ومكة و بغداد وأقام فى بلاد الروم فى طلب العلم والرجال والسياحة .

ولما كان فى بلاد الروم سمع حاكمها بصيته فانتقل اليه فلما وقع بصر الحاكم على محيي الدين قال لمن معه « هذا رجل تذعر لرؤيته الأسود ! »

فسئل محيي الدين فى معنى قول الحاكم عنه فقال «أنه لما كان بمكة خدم شيخاً صالحاً باخلاص فدعا له بقوله « الله يذل لك أعز خلقه » فكان من آثار هذه الدعوى ما شاهده ملك الروم

ولما وقعت محبته فى قلب الملك المذكور أمر له بدار تساوى قيمتها مائة الف درهم ، ويروى أن سائلاً لقيه يوماً فطلب منه احساناً فقال له محيي الدين « ما لى غير هذه الدار فخذها لك ! » وخرج عنها

قال ابن مسدى فى ترجمته « أن محيي الدين كان ظاهريّ المذهب فى العبادات باطنيّ النظر فى الاعتقادات وأنه حج ولم يرجع إلى بلده ، وأنه تلقى العلم على ابن بشكوال وعن علماء عديدين فى العواصم التى زارها فى رحلته ، ومن بينهم السلفى الذى أجازه فروى محيي الدين عنه »

ولا ريب فى أنه برع فى علم التصوف والدليل على ذلك شهرته العظيمة فى العالم ، وكثرة مصنفاته ، وكان ينتقل من مكان إلى مكان للقاء علماء الحقيقة والمتعبدين

روى الشيخ شمس الدين فى وصف مؤلفات محيي الدين «أنه كان ذا توسيع فى الكلام وذكاء وقوة خاطر وحافظة وتدقيق فى التصوف وتآليف جمة فى العرفان قال شمس الدين

«ولولا شطحه فى الكلام لم يكن به بأس ولعل ذلك الشطح وقع منه حال سكره وغيبته»

وقال الشيخ قطب الدين اليونيني فى تعقيبه على (المرآة) « وكان محيي الدين يقول أنا أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيميا »

قال العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكتبي عن محيي الدين « الذى نفهمه من كلامه حسن ، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »

وتوفى محيي الدين فى الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة أى فى الثامنة بعد السبعين من عمره

وكانت وفاته فى دار القاضى محيي الدين بن الزكى ، وقام بغسله الجمال بن عبد الخالق والقاضى الذى حصلت فى بيته الوفاة وكان عماد الدين بن النحاس يصب عليه الماء

ثم حملوه إلى (قاسيون) حيث دفن بمدفن بنى الزكى

وقبره الآن بالشام بالصالحية فى مسجد يعرف باسمه وبجواره قبر الأمير عبد القادر الجزائرى .

وقال الشيخ جمال الدين بن الزملكانى « الشيخ محيي الدين بن العربى البحر الزاخر فى المعارف الالهية » ونقل بعض كلامه فى فصل عقده فى بعض مؤلفاته على فضل مقام الصديقية وقال « إنما نقلت كلامه — يعنى محيي الدين — وكلام من يجرى مجراه من أهل الطريق ، لأنهم أعرف بحقائق هذه المقامات وأبصر بها لدخولهم فيها وتحققهم بها ذوقاً ، والمخبر عن الشيء ذوقاً مخبر عن اليقين فاسأل به خبيراً »

ومن شعره الذى يستدل به على أسلوبه فى النظم الصوفى قوله :

نفسى الفداء لبيض خرد عرب لعبن بى عند لثم الركن والحجر
ما أستدل إذا ما تهت خلفهم إلا بريحهم من طيب الأثر
غازلت من غزلى فيهن واحدة حسناء ليس لها أخت من البشر
ان أسفرت عن محياها ارتك سنى مثل الغزالة إشراقاً بلا غِيَر
للشمس غرتها ، لليل طرتها شمس وليل معاً من أحسن الصور

وفى شهر ربيع الأول سنة ٦٠٠ هـ لما كان الامام أبو عبد الله محمد بن العربي فى تمام الأربعين من عمره يؤدى فريضة الحج ، كتب إلى صديقه وأخيه محمد بن عبد العزيز أبي بكر القرشي المهدوى نزيل تونس فى تلك السنة رسالة أرسل فيها إليه تحية رفيقه عبد الله بدر الحبشي الذى كان معه فى الحج كما أرسل سلامه إلى أبي عبد الله ابن المرابط وأبي عتيق والحاج معاف وأبي محمد الحافظ وعبد الجبار وعبد العزيز البابلي وعبد الله القطان ، ونعى إليهم محمد التائب الذى توفى بين مكة والمدينة على مرحلة من الأولى بين مرو وعسفان ، وقال الشيخ أنه بعد أن كتب تلك الرسالة طاف بها أسبوعاً وألمسها الحجر الأسود والملتزم والمستجار وأدخلها البيت العتيق والمواضع الفاضلة تيمناً وتبركا

ولم تكن تلك الرسالة قاصرة على تبليغ الأشواق ونعى صديق الجماعة ، بل كانت تنطوى أيضاً على مسألتين من أهم المسائل التى تلقى نوراً جديداً على حياة هذا العالم الصوفى ، وقد أطلق عليها اسم « رسالة الروح القدس » وهى تنقسم إلى قسمين : القسم الأول مناجاة بين محيي الدين ونفسه وهى شبه اعتراف ، وتعنيف وتهذيب ، والقسم الثانى يشتمل على أسماء معظم الرجال والمشايخ الذين لقيهم وتلقى عنهم وصحبهم فى حياته قال « ولقد لقينا من المشايخ والاخوان والنساء ما لو دونت أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين فى الأعمال والجد والاشارات وصحة القصد ، فياولىّ تعالَ نقم مأتما للفراق ، ونندب اخواننا الظاعنين ! »

مشايخ محيي الدين فى الطريق

وأولهم أبو جعفر العرينى ، وصل إلى أشبيلية فى أول دخول محيي الدين إلى الطريق والثانى أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومى العبسى وهو من أصحاب أبي مدين ، وكان يقول « إذا شاء الشيخ أخذ بيد المريد من أسفل سافلين والقاه فى عليين فى لحظة واحدة » ، والثالث صالح العدوى ، والرابع أبو عبد الله محمد السرقى ، والخامس أبو يحيى الصنهاجى

السادس : أبو الحجاج يوسف السبريلى (نسبة الى قرية بالشرق على فرسخين من أشبيلية) ويروى لنا محيي الدين أن الشيخ يوسف هذا كان يمارس الطب الروحانى

فقد رأى محيي الدين عنده رجلاً فى عينيه وجع شديد يصيح منه مثل المرأة النفساء (كذا) فاصفر وجه الشيخ وقلع يده المباركة ووضعها على عينيه فسكن الوجع من جبينه واضطجع الشخص كأنه الميت ثم قام وخرج مع الجماعة وما به من بأس . وروى الشيخ ابن العربى رواية من قبيل القصص العجيبة وهى أنه كانت لشيخه يوسف السبريلى هرة سوداء شديدة النفور من عامة الناس ولكنها تأنس للأولياء وتميزهم

السابع : أبو عبد الله محمد بن قسوم وكان يعيش من صناعة القلنسوات ويرزقه الله حيناً من غير تعب ولا سعى

الثامن : أبو عمران موسى بن عمران المارتلى حبس نفسه فى بيته ستين عاماً ، وكان على طريق المحاسبي ، لا يقبل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ، ولا لغيره

التاسع والعاشر : الشقيقان أبو عبد الله محمد الخياط وأبو العباس أحمد الاشبيلينى ، وكان الأول شديد البر بوالدته حتى ماتت وكان الثانى يُنادى من وراء حجاب

الحادى عشر : أبو عبد الله محمد بن جمهور كان يكره الشعر ولم ينشده فى حياته واذا سمع دفاً وضع أصابعه فى أذنيه

الثانى عشر : أبو على الشكّاز وكانت صناعته نوعاً من الدباغة

الثالث عشر : أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربى الطائى عم محيي الدين نفسه

الرابع عشر : أبو محمد بن عبد الله بن الأستاذ المروزى وكان من خدام ابى مدين

الخامس عشر : أبو محمد عبد الله القطان ، كان لا تأخذه فى الله لومة لائم عرض بنفسه للقتل مراراً من كثرة سبّه لأفعال السلاطين وما هم عليه من مخالفة الشريعة ، عرض عليه السلطان أن يجلس مجلسه فقال « لا ، فان مجلسك مغصوب ، ودارك التى تسكنها أخذتموها بغير حق ، ولولا أنى مجبور ما دخلت هنا حال الله بينى و بينك ! » وبالجملة كان هذا الشيخ على نوع من المبالغة فى قول الحق بغير مبالاة

السادس عشر : أبو عبد الله محمد بن أشرف الرندى وهو من « الابدال » لم يأو الى معمور قريباً من ثلاثين سنة

السابع عشر : موسى أبو عمران السيد رانى ، كان من « الابدال » وكانت له عجائب وغرائب

أشهر مؤلفاته

بلغت مؤلفاته ٢٠٠ كتاب ذكر منها بركلمن الألمانى فى فهرست الكتب العربية ١٥٦ كتاباً وذكر أماكن وجودها واكثرها فى التصوف ، وبعضها فى الجفر وأسرار الحروف :

(١) الفتوحات المكية ، فى معرفة الأسرار الملكية
(٢) التدبيرات الألهية
(٣) التنزلات الموصلية
(٤) فصوص الحكم فى خصوص الكلم ، وله شرح بقلم ابن سويدكين سماه « نقش الفصوص »
(٥) الأسرا الى المقام الأسرى — نثراً وشعراً
(٦) شرح خلع النعلين
(٧) الأجوبة المسكتة ، عن سؤالات الحكيم الترمذى
(٨) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ، وهو غير تاج التراجم
(٩) كتاب العظمة
(١٠) كتاب السبعة ، وهو كتاب البيان ، والحروف الثلاثة ، التى انعطفت أواخرها على أوائلها
(١١) التجليات
(١٢) مفاتيح الغيب
(١٣) كتاب الحق
(١٤) مراتب علوم الوهب
(١٥) الاعلام ، باشارات أهل الالهام
(١٦) العبادة والخلوة
(١٧) المدخل الى معرفة الأسماء ، وكنه ما لا بد منه ، والنقباء
(١٨) حلية الأبدال
(١٩) الشروط ، فى ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط
(٢٠) المقنع فى ايضاح السهل الممتنع
(٢١) عنقاء مغرب ، وختم الأولياء ، وشمس المغرب
(٢٢) مشكاة الأنوار فيما روى عن الله عز وجل من الأخبار
(٢٣) شرح الألفاظ التى اصطلحت عليها الصوفية
(٢٤) محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار — فى خمسة مجلدات
(٢٥) ديوان محي الدين ، وهو مجموع القصائد التى قالها ، غير الشعر الذى حلى به كتبه

ملخص كتاب الفتوحات المكية
فى معرفة الأسرار الملكية

كتاب « الفتوحات المكية التى فتح الله بها على الشيخ الامام العامل الراسخ الكامل خاتم الأولياء الوارثين برزخ البرازخ محيي الحق والدين » مؤلف من أربعة أجزاء كبار تقع فى أكثر من ثلاثة آلاف صفحة ، و يندر من يمكنه أن يلم بهذا الكتاب فى فصل أو فى جملة فصول، لأنه والحق يقال كالبحر الزاخر فى علوم الحقائق والتصوف وأحكام الشريعة ممتزج بعضها ببعض، ولا ريب فى أن هذا الكتاب قد ألف بالهام ولا يمكننا أن نتعرض لتفسير بعض ما جاء فيه من الآراء نثراً وشعراً مما انقسم جمهور المسلمين بسببه فرقا ، فمن قائل أن المؤلف له شطحات ، ومن قائل أنه كتب ما أراد برموز والغاز ، يدركها أربابها للوهلة الأولى .

ومن قوله شعراً فى مفتتح الكتاب البيتان المشهوران اللذان يحتج بهما قوم من الفريق الاول وهو قوله :

الرب حق ، والعبد حق   يا ليت شعرى من المكلَّف ؟
إن قلت عبد ، فذاك ميت   أو قلت رب انّى يكلف !

ومن الفصول المهمة فى هـذا الكتاب الفصل « فى علم الحق وعلم الأحوال وعلم الأسرار » وفصل فى « اعتقاد أهل الاختصاص » وفصل فى « معرفة الروح »

و يقرر محيي الدين فى فاتحة كتابه أنه قبل بدايته فى تأليف هذا الكتاب قد كُلِّف بوضعه من ذى مقام عظيم ، ثم قال « ثم أظهرت اسراراً وقصصت أخباراً لايسع الوقت ايرادها ، ولا يعرف أكثر الخلق ايجادها فتركتها موقوفة على رأس منبعها ، خوفاً من وضع الحكمة فى غير موضعها »

ولم نجد لصوفى نفساً طويلاً فى الشعر والنثر كنفس هذا الامام ونضرب لذلك مثلاً قصيدته الهمزية التى مطلعها :

لما انتهى للكعبة الحسناء   جسمى وحصل رتبة الأمناء

وختامها

فاشكرمعي «عبدالعزيز» الهنا ولتشكرن أيضاً أبا العذراء
شرعاً فان الله قال اشكر لنا ولوالديك وانت عين قضاء

وبجانب الفصول التي ضمنها الأسرار والرموز، فصول جلية ظاهرة في أحكام الشرع مثل : فصل الوضوء وأحكامه ، وأسرار الطهارة ، وأفعال الصلاة ، بتوسع واسهاب لا مثيل لهما في أي كتاب آخر من كتب هذا العلم

وتكلم في الجزء الثاني في منازل الأولياء، ومقام أهل المجالس وحديثهم ونجواهم، وفي حظ الرسل من ربهم ومقامهم من مقام الأنبياء، ومقام الأنبياء من الأولياء، وفي هذا الفصل تفصيل بين نبوة الشرائع والنبوة المطلقة، فهم من الأولياء اذا كانوا أنبياء شريعة من الدرجة الثالثة ، وان كانوا في النبوة اللغوية فهم في الدرجة الثانية ، وان الأولياء هم الذين تولاهم الله بنصرته في مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة، الهوى، والنفس، والدنيا ، والشيطان ، والمعرفة بهؤلاء أركان المعرفة عند المحاسبي

ومن الرسل من لهم خصائص على أمتهم ، ومنهم من لا يختصهم الله بشيء دون أمته ، وكذلك الأولياء فيهم أنبياء أي خصوا بعلم لا يحصل إلا لنبي من العلم الالهي ويكون حكمهم من الله فيما أخبرهم به حكم الملائكة ولهذا قال في نبي الشرائع « ما لم تحط به خبراً »أي ما هو ذوقك يا موسى مع كونه كليم الله ، فخرق السفينة وقتل الغلام حكماً ، وأقام الجدار مكارم خلق عن حكم أمر إلهي، كخسف البلاد على يدى جبريل ومن كان من الملائكة ، ولهذا كان الأفراد من البشر بمنزلة المهيمنين من الملائكة ، وأنبياؤهم منهم بمنزلة الرسل من الأنبياء

وبعد أن أفاض المؤلف في تفصيل النبوة وأسرارها وأحكامها ، تكلم في الحب والسكر ، والتوبة ، والمجاهدة ، والخلوة ، والتقوى ، ومقامي الخوف والرجاء ، والفرق بين الشهوة والإرادة ، وشهوة الدنيا وشهوة الجنــة ، والفرق بين اللذة والشهوة ، ومقام الخشوع ، والقناعة ، والتوكل واليقين ، ومقام الذكر وأسراره ، والفكر وأسراره

ثم تكلم فى أسماء الله الباطن منها والظاهر ، وفى الأسماء على العموم ، وانتقل إلى الكلام فى حضور القلب بتواتر البرهان ومنزل الحوض وأسراره من المقام المحمدى ، ومنزل تزاور الموتى وأسراره من الحضرة الموسوية

وفى الجزء الثالث من الكتاب أفاض المؤلف فى الكلام على الحضرة الموسوية والحضرة المحمدية ، وتكلم على منزل الامام الذى على يسار القطب وهو منزل أبى مدين أحد أئمة الصوفية ببنچانة بالأندلس وهو ممن لم يلقهم محيي الدين .

كلام محيي الدين فى المهدى المنتظر

ثم تكلم على المهدى المنتظر وفى معرفة نزول وزرائه فقال فى ج ٣ ص ٣٦٤ :
« اعلم أن لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً ، فيملؤها قسطاً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا يوم واحد ، طوّل الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة الرسول يواطئ اسمه اسم رسول الله ، يبايع الناس بين الركن والمقام ، وهو أجلى الجبهة أقنى الأنف ، أسعد الناس به أهل الكوفة يقسم المال بالسوية ، ويعدل فى الرعية ، ويفصل فى القضية ، يمسى جاهلاً بخيلاً جباناً ، فيصبح أعلم الناس وأكرمهم وأشجعهم يمشى النصر بين يديه ، يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا ، يصلحه الله فى ليلة بفتح المدينة الرومية بالتكبير فى سبعين ألفاً من ولد اسحاق ، يشهد الملحمة العظمى ، مأدبة الله بمرج عكا ، يبيد الظلم وأهله ، يرفع المذاهب من الأرض ، يفرح به العامة أكثر من الخاصة ، ويبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف ، له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء ، ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين ، متكئا على ملكين ، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ، يتحدر كأنما خرج من دماس ويقبض الله المهدى اليه طاهراً مطهراً ، وفى زمانه يقتل « السُفياني » عند شجرة بغوطة دمشق ويخسف بجيشه فى البيداء بين المدينة ومكة »

ثم تكلم المؤلف فى العرش والهواء والفلك والبرزخ ، وفى معرفة الأمة البهيمية

أما الجزء الرابع والأخير من هذا الكتاب النفيس، فبدأه بمعرفة منازلة الميت، والحى ليس له الى رؤيته سبيل ، ومعظم هـذا الجزء فى تفاسير أحاديث قدسية أو الهامية منسوبة الى الله عز وجل مثل :

(١) « من دعانى فقد أدى حق عبوديته ، ومن أنصف نفسه فقد أنصفنى »

(٢) « من سألنى فما خرج من قضائى ، ومن لم يسألنى فما خرج من قضائى »

(٣) « أسمائى حجاب عليك فان رفعتها وصلت الىّ »

(٤) « أحبك للبقاء معى ، ونحب الرجوع الى أهلك »

ولولى الله السيد محمد عبد السلام رضى الله عنه الذى انتقل الى البرزخ فى هذا الوقت تفسير بليغ عجيب لهذا الحديث .

وهذا الجزء الرابع كالأجزاء الثلاثة السابقة بحر زاخر فى الحكمة الالهية والفلسفة الشرعية وذكر الأسباب والنتائج والأسرار الباطنية والألغاز العليا فى الكون والخليقة والشريعة والوحى والالهام والولاية والقطبانية

ولا يليق بعالم أو متصوف أو أديب أن يبقى بدون المام بهذا الكتاب الذى يعد فريداً فى بابه فى سائر اللغات

أما قبر الشيخ العظيم فقد اكتشفه فى الشام السلطان سليم الأول العثمانى ويذكرون ان الشيخ كان ذكر عبارة رمزية للدلالة على قبره وتاريخ اكتشافه ونصها « عندما يدخل السين فى الشين يكشف عن قبر محى الدين » والمقصود بذلك عند دخول السلطان سليم بلاد الشام يكشف قبر هذا الحكيم .



اعتراف محي الدين ومناجاته بينه وبين نفسه

قال محيي الدين « رأيت فى منامى كأنى أُدخلت الجنة ولم أكن رأيت ناراً ولاحشراً ولا حساباً ولا شيئاً من أهوال القيامة ، ووجدت فى نفسى راحة عظيمة ، فلما استيقظت علمت أن فى حالى بعض اختلال ، وأن نفسى ادعت فوق حالها من جهة ما أعطاها الله من العلم ، ولو كانت متحققة بالحق تحققاً عقلياً مقدساً الهياً يغنيها عنها لم تلتذ بدخول الجنة ، فأرادت أن تقيم علىّ الحجة القاطعة من جهة تقسيم الحقائق الانسانية ومراتبها ، فلم أسمع لها ، ودارت بينى وبينها المحاسبة الآتية :

ابن العربى — يانفس لا أتركنك على دعواك حتى أعرض أحوالك على كتاب الله وسنة رسوله (ص) فان وافقت ذلك سلمت لك ، وان وجدتك دون ذلك فانا ألطف بك وأرحمك بأن أمشى بك على أحوال أهل الصفّة وعلى أحوال الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فان قصرت عن شأوهم فالنار أولى بك

نفسه — أما النبى (ص) فلا أعرض حالى مع حاله أدباً معه ، وكذلك القرآن فانه البحر الأعظم ، ولكن حسبك من دون القرآن والنبوة خذ معى فى مراتب الولاية وأنا المنقادة السميعة السهلة المطيعة

ابن العربى — أخرجى اسنى ما تدعين وأعلا ما تحفظين، وأنا أعرض أولا حال أهل الصفّة

نفسه — قل !

ابن العربى — كان سبعون من أهل الصفة يصلون فى ثوب ، فمنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم اسفل من ذلك ، والله ما أجتمع لهم ثوبان ، ولأحضر لهم من الأطعمة لونان ، ناشدتك الله يانفس ، فهل أنت أفقر منهم ؟

نفسه — لا

ابن العربى — فلست أذن منهم ، أستحى من الله وأرجعى على عقبك ولا تطاولى لقوم لست منهم فى شىء !

نفسه — على بغيرهم فليس لى هنا قدم

ابن العربى — قال عمار بن ياسر وهو يسير على شط الفرات « اللهم لو أعلم أن أرضى لك عنى أن أتردى فاسقط فعلت ، ولو علمت أن أرضى لك عنى أن ألقى فى هذا فاغرق فيه فعلت » ناشدتك الله يانفس ، هل خطر لك هذا قط فى رضى الله لا تبغين به بدلا ؟

نفسه — لا والله فانتقل بى عن هذا !

ابن العربى — هذا عمر بن الخطاب لما أسلم قال له النبى (ص) « ياعمر استره » قال رضى الله عنه « والذى بعثك بالحق لأعلننه كما أعلنت الشرك ! » ناشدتك الله يانفس هل قمت لى قط فى دين الله تعالى حامية عنه فى موطن دونه النفوس الحداد ، وعدم الناصر يغلب فيه على ظنك أنك تقتلين فيه؟

نفسه — لا والله ، وانما قاربت هذا المقام ، ولكن بسياسة وطنت بها نفوس الأعداء بحيث أن غلب على ظنى الامن والعافية فى دمى

ابن العربى — فارجعى !

نفسه — نعم ، هات غيره

ابن العربى — كان عثمان بن عفان يطعم الناس طعام الأمارة ، ويدخل بيته فيأكل الخبز والزيت ، هل فعلت هذا مع أصحابك قط ؟ آثرتهم باللطيف وقنعت بالخشن

نفسه — لا والله ، بل كنت على أحد وجهين معهم ، ان لم يكن عندى طعام غير ما جعلت بين أيديهم شاركتهم فيه ، وان كان عندى أرق منه أكلت وحدى ذلك ، مثل الحلو أو الخوشكنان ، وأقول هذا غذاء لين والبس على نفسى بهذه الترهات حتى لا أتنغص به عند أكله ، وأقول هؤلاء الاخوان فى مقام التربية فينبغى أن لا أزرع حب الشهوات فى قلوبهم باطعامهم مثل هذا ، ومقامى لايؤثر فيه هذا الطعام ، فلا بأس بتناولى اياه فآكله على هذه الحال وقد عميت عن مطالبة الحق ، فى موازنة المعاشرة وأدناها أن أشاركهم فى خشونتهم لما أعرفه من تأثير الحقائق ، ولا شك أن عثمان ما فعل هذا فى بدايته وانما فعله بعد التمليك

ابن العربى — بارك الله فيك يانفس اذ أنصفتنى

نفسه — الحق أحق أن يتبع هات غيره

ابن العربى — هذا الامام على كان اذا أرخى الليل سدوله وغارت نجومه يتمثل فى محرابه قابضاً على لحيته ويبكى بكاء الحزين وهو يتضرع بقوله « يا ربنا ! » ثم يخاطب الدنيا بقوله « غرى غيرى ، واخدعى سواى ، فقد تبت عنك ثلاثاً ، فعمرك قصير، ومجلسك حقير، وخطرك كثير ، أواه ! من قلة الزاد وبعد السفر ، ووحشة الطريق » فهل صاحبت هذه الحال استصحاب هذا الامام ؟

نفسه — لا والله ، انما هى بوارق تلمع، وأهلة تطلع، فى أوقات دون أوقات، والغالب الشتات ، لولا انى أريد أن أقف منك على أحوال هذه السادة لطويت معك بساط المناظرة وعدلنا عن هذه المحاضرة .

ابن العربى — هذا الذى بشرت غير ما مرة أنك فى مقامه : أبو بكر الصديق (رض) (وهذه أشارة الى أن محي الدين بن العربى كان فى مقام الصديقية) خرج حين توفى رسول الله (ص) وعمر يكلم الناس ثم قال بعد أن تشهد « أما بعــد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان منكم يعبد الله عز وجل فان الله حى لا يموت ! » ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ » الآية ، فسكن جأشهم بالقرآن وهو لم يزل ساكن القلب مع الرحمن ، ناشدتك الله يانفس هل حصلت بالسر الذى تدعينه أنه قد حصل لك من الحق حالا ومقاما من تعظيم الله ما علمت به تعظيم من عظمه الله من جهة تعظيم الله اياه ؟

نفسه — لا والله ياولى ، انما أنا بين فناء وبقاء ، وتلاش وانتعاش ، واقبال وادبار ووصول ورجوع، وما كنت فهمت هذا من هذا الكلام الذى خرج من فم الصديق حتى نبهتنى عليه ، فانتقل بى عن هذا المقام فقد قصم ظهرى

ابن العربى — ان النبى (ص) عاش فى البؤس وضنك العيش حتى رق له عمر لما أثر شريط السرير فى جنبه فقال عمر « تذكرت كسرى وقيصر » فقال النبى(ص) « اما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة ؟ » أين أنت يانفس من قول سلمان الفارسى حيث ذكر ما فتح الله على المسلمين من كنوز

كسرى فقال « ان الذى أعطاكموه وفتحه عليكم وخولكم لمسك خزائنه ومحمد (ص) حى ، ولقد كان يصبح وما عنده دينار ولا مد من الطعام ، بم ذاك يا أخا بنى عبس ؟ » فانظرى يانفس كلام هذا الصاحب وشرحه لحالة النبي (ص) وتعزيفه وتقريعه بقوله « بم ذاك؟ » ثم أنه لو كانت الدنيا تنال على حسب المراتب عند الله من الرفعة لكانت كلها لرسول الله (ص) وهذه حالته فى دنياه ولم يرض لقرة عينه بنته فاطمة أن تنال فيها راحة ولا توسعاً، هذا وقد رأى أثر حبل القربة فى عنقها من حمل الماء وأثر الرحى من الطحين فى يديها ، وجاءه السبي فلم ير أن يعطيها خادماً يحول بينها وبين ذاك الشقاء الذى نزل بها ، وأعطاها بدل ذلك تسبيحاً وتحميداً وتكبيراً وقال هو خير لكم ، فأين أنت يانفس وهذا العارف فلا الحق رضيها لنبيه ولا النبي (ص) رضيها لابنته ووصيه فهل قنعت يا نفس بعد أن لم تجدى لك قدما مع أحد من الصالحين ؟ فمن أتبعت ؟ و بمن تأسيت ؟

نفسه — أتبعت هواى ، فتأسيت بشيطان مدع فى المعرفة ، مكب على الدنيا مثلى ، فأثمرلى الدعوى ، وعرانى من ملابس التقوى ، وأنا أتوب الى الله وأتضرع اليه فى الوفاء والعدل والميزان !

[وبعد أن أسترسل محي الدين فى ذكر أخبار قويس القرنى وعبادته وزهده ومقابلته لهرم بن حيان ختم مناجاته بقوله لنفسه]

ابن العربي — فهذا يا نفس من بعض أخبار قويس الذى أحببته لله وفى الله ، ولولا خشية التطويل لأشبعناك من أخباره وأخبار أمثاله من سادات التابعين ، ولكنك قنعت بهذا القدر ، فالتزمى طاعة الله وطاعة رسوله (ص)

قال محي الدين بن العربي « فاسلمت اسلاماً جديداً — يقصد نفسه — الله يثبتها عليه ، وأخذت منها العهود التى أخذ النبي (ص) على نساء المؤمنات ، فالتزمت ذلك كله عارفة قدر ذلك ومالها فى الوفاء به ، وما عليها من الرجوع عنه »

« هذا ياولى — مخاطباً صديقه عبد العزيز المهدوى — أبقاك الله ما اتفق بينى وبين نفسى فى مكة المشرفة »

١٢ — ابن مسكويه

أبو على الخازن احمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه توفى فى ٩ صفر سنة ٤٢١ ه وكان مجوسياً وأسلم ، وهذا دليل على أنه من أبناء الفرس الناشئين بين أحياء العرب الذين كانوا يتولون الوظائف والمناصب فى صدر الاسلام ، ومنهم أبو محمد عبد الله ابن المقفع الذى قتل سنة ١٤٢ ه . وكان هؤلاء القوم نادرة فى الذكاء وغاية فى جمع علوم اللغة والحكمة والتاريخ

كذلك كان مسكويه من نوابغ المفكرين العاملين الذين يندر ظهورهم فى الأمم ، وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين والف فيها كتباً عدة

وصحب ابن العميد وكان يخدمه فى مكتبته لكنه مع ذكائه ونبوغه واشتغاله بالفلسفة والمنطق والفقه والأدب والتاريخ فتنته الكيميا ، بالمعنى الذى يعرفه بعض علماء العرب وهو السعى فى الحصول على الذهب بالصناعة ، فأنفق ماله فى هذا السبيل وهذا نوع من الجنون ، فلما ذهب ماله فى طلب المال، ندم على ذلك وتنقلت به الحال الى خدمة بنى بويه فابتسم له الزمان وعظم شأنه حتى ترفع عن خدمة الصاحب بن عباد ولم ير نفسه دونه

وكان مسكويه شاعراً مدح ابن العميد وعميد الملك وله رسائل أنيقة على أسلوب ذلك العصر

قال أبو حيان فى كتاب « الامتاع » عند ذكر طائفة من متكلمى زمانه « وأما ابن مسكويه ففقير بين أغنياء ، وغنى بين أنبياء ، لأنه شاذ وانما أعطيته فى هذه الأيام « صفو الشرح » لايساغوجى و « قاطيغورياس » من تصنيف صديقنا بالرى . قال الوزير ومن هو ؟ قلت أبو القاسم الكاتب غلام أبى الحسن العامرىّ ، وصحبه معى وهو الآن لائذ بابن الخمار وربما شاهد أبا سليمان المنطقى وليس له فراغ ولكنه مجد فى

هذا الوقت للحسرة التي لحقته مما فاته من قبل . فقال : يا عجبًا لرجل صحب ابن العميد وأبا الفضل ورأى ما عنده وهذا حظه ، قلت : قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيمائي الرازى ، مملوك الهمة فى طلبه ، والحرص على اصابته مفتونًا بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان ومع هذا كان اليه خدمة صاحبه فى خزانة كتبه، هذا مع تقطيع الوقت في الحاجات الضرورية ، والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائرة ، والحركات دائمة ، والفرص بروق تأتلق ، والأوطار فى عرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس عن قرابتها تذوب وتحترق . ولقد قطن العامرى الرى خمس سنين ، ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ عنه ابن مسكويه كلمة واحدة ولا وعى مسئلة حتى كأنه كان بينه وبينه سد . ولقد تجرع على هذا التوانى الصاب والعلقم ومضغ حنظل الندامة فى نفسه ، وسمع بأذنه قوارع اللوم من أصدقائه حين ما ينفع ذلك كله ، وبعد هذا فهو ذكى حسن ، نقي اللفظ ، وان بقى عساه أن يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه فى خدمة السلطان ، واحتراقه فى البخل بالدانق والقيراط ، والكسرة والخرقة، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وايثار الشح بالفعل ، ومحتد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل »

قال أبو منصور الثعالبي « كان فى الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر وكان فى ريعان شبابه متصلاً بابن العميد مختصًا به ثم تنقلت به أحوال جليلة فى خدمة بنى بويه والاختصاص ببهاء الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره فترفع عن خدمة الصاحب ولم ير نفسه دونه ولم يخل من نوائب الدهر »

وله قصيدة فى عميد الملك تفنن فيها وهنأه باتفاق الأضحى والمهرجان فى يوم ، وشكا سوء أثر الهرم وبلوغه الى أرذل العمر

وصية أبى على بن مسكويه

« بسم الله الرحمن الرحيم ! هذا ما عاهد عليه احمد بن محمد وهو يومئذ آمن فى سربه معافى فى جسمه ، عنده قوت يومه ، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن ، ولا يريد بهـا مراآة مخلوق ، ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرة منهم ، عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ، فيعف ويشجع ويحكم ، وعلامة عفته أن يقتصد فى مآرب بدنه حتى لا يحمله الشره على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته ، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعى نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب فى غير موضعه ، وعلامة حكمته أن يستبصر فى اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شىء من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة ، وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد فى القيام بها والعمل بموجبها ، وهى خمسة عشر باباً ، ايثار الحق على الباطل فى الاعتقادات ، والصدق على الكذب فى الأقوال ، والخير على الشر فى الأفعال ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء وبين نفسه ، والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ، وحفظ المواعيد حتى ينجزها ، وأول ذلك ما بينى وبين الله جلّ وعزّ ؛ وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك ، والصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل ، وحفظ الحال التى تحصل فى شىء شىء حتى يصير ملكة ولا يفسد بالاسترسال . والاقدام على كل ما كان صواباً ، والاشفاق على الزمان الذى هو العمر ليستعمل فى المهم دون غيره . وترك الخوف من الموت والفقر لعمل ما ينبغى وترك التوانى ، وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلاً يشتغل بمقابلتهم وترك الانفعال لهم ، وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة ، وذكر المرض وقت الصحة ، والهم وقت السرور ، والرضى عند الغضب ليقل الطغى والبغى ، وقوة الأمل ، وحسن الرجاء والثقة بالله عزّ وجل ، وصرف جميع البال إليه » .

مؤلفـــاته

(١) كتاب الفوز الأكبر
(٢) كتاب الفوز الأصغر
(٣) كتاب تجارب الأمم فى التاريخ ابتداؤه من بعد الطوفان وانتهاؤه الى سنة ٣٦٩
(٤) كتاب أنس الفريد وهو مجموع يتضمن أخباراً وأشعاراً وحكماً وأمثالاً
(٥) كتاب ترتيب السعادات
(٦) كتاب المستوفى (وهو) أشعار مختارة
(٧) كتاب الجامع
(٨) كتاب جاوزان خرد
(٩) كتاب « السير » أجاده وذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه ومزجه بالأثر والآية والحكمة والشعر
(١٠) كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق

ملخص كتاب ترتيب السعادات

كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه و يسميها سعادة له كما يسعى للذة وللثروة، أو للصحة أو للغلبة أو للعلم ، وانما أوتوا فى هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلحظوا الكمال البعيد أعنى السعادة القصوى ولو عرفوها ونصبوها غرضاً لسعوا بالباقيات نحوها كما يفعل الصانع ، فانه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى ، أعنى صناعة التاج والخاتم أو السوار قصد بالطرق و بسط الجسم الصلب نحو ذلك

ان ما كان عاماً للانسان والبهائم فليس سعادة لنا ، لأنها ليست غايتنا وكمالنا من حيث نحن ناس، وأما ما كان منها خاصاً بالانسان من حيث هو انسان فيجوز أن يسمى سعادة الا أن هذا المعنى هو عام لجميع الناس ، ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كما قلنا فهم يشتركون فيه ومنها ما هو خاص بانسان انسان ، ومنها

ما هو خاص الخاص وهو الذى اليه ترتقى السعادات وعنده تقف جميعها فانها وجدت السعادات كلها من أجلها و بسببها وهى الغرض الأخير والكمال الأقصى

أما الأمر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحات وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذى خلق له ومن أجله

وأما السعادة العامة للناس من حيث هم ناس فهى ما ذكرناه من قبيل صدور الأفعال عنه بحسب الروية والتمييز وعلى ما يقسطه العقل، وهذا المعنى سعادة موجودة لكل انسان ويمكن كل احد ان ينال منها و يحظى بها بقدر رتبته من الانسانية، وهذا المعنى موهوب للناس عامة بالفطرة والجبلة الأولى و يتفاضلون بحسب استعمالهم اياها

وأما السعادة الخاصة بحسب انسان انسان، فهى التى يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة ، يتفاوتون فيها على قدر مراتبهم فى العلوم والصناعات وبحسب الأحوال التى يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجب الرأى والتمييز

وأما أصناف الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركنا ذكرها لأنها تعرف من مقابلاتها كما تبين فى المنطق أن المتقابلات علمها معاً فى حال واحدة ، فينبغى أن يساق كل انسان بحسب طبقته ومرتبته الى سعادته التى تخصه على أتم ما يكون وأفضل ما يمكن و يبلغه الوسع

ولولا أن السعادات كثيرة وعلى ضروب، لكان السعيد فى الحقيقة واحداً من الناس وهو من يحصل جميع أجزاء الفلسفة وفهم جميع الصناعات وتوفر حظه من الحكمة كلها، ولو كان ذلك كذلك ، لكان وجود سائر الناس عبثاً لا غاية لهم ولا كمال

ان الحكماء لما رأوا اختلاف الناس فى غاياتهم فبعضهم يرى أن غايته اللذة فيسعى نحوها بجميع أفعاله ، فاذا شبع من لذته ثم كلف بعد ذلك الازدياد مما زعمه سعادة صار ذلك شقاء عظيماً وو بالاً كثيراً عليه ، وسمى السعادة شقاء

وأيضاً فان صاحب الثروة اذا مرض رأى أن السعادة هى الصحة وصاحب الصحة اذا أصابه ذل رأى أن السعادة هى الكرامة ، ومعلوم أن السعادة هى شىء ثابت لا تصير شقاء ولا ينتقل صاحبها فيكون شقياً بالذى صار به سعيداً

وقد رتب أرسطوطاليس أجناس السعادات فسعادة فى النفس ، وسعادة فى البدن وسعادة من خارج البدن وفيما يطيف بالبدن

السعادة التي فى النفس : بالعلوم والمعارف والحكمة

« « فى البدن : مثل الجمال وصحة المزاج

« « من خارج البدن : مثل الأولاد النجباء والاصدقاء واليسار وشرف النسب

أما السعادة القصوى فليس ينالها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها ، ومن علامة من وصل الى السعادة القصوى أن يوجد أبداً نشيطاً ، فسيح الأمل ، قوى الرجاء ، ساكن الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بامور الدنيا الا بمقدار يسير جداً ، وهو يناسب الناس ويقار بهم فى الظاهر ، فأما باطنه فمباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه لا بغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير

فلسفة ابن مسكويه
فى النفس والأخلاق

لقد بينا فى تلخيص كتاب السعادة لمسكويه أو لابن مسكويه ، أن مذهبه الفلسفى ارسطى محض وأنه كأسلافه ومعاصريه ومن جاء بعدهم من فلاسفة الاسلام يمجدون الفلسفة اليونانية ويرفعون من شأن المعلم الأول حتى درجة العبادة . وأن معظم كتاب السعادة لابن مسكويه يدور على مؤلفات ارسطو وترتيبها وتبويبها وحكمة وضعها وتصنيفها على النمط الذى أتبعه ابن الهيثم فى اعترافه . فكان ارسطو هو المثل الأعلى لهؤلاء الفلاسفة الاسلاميين كما كان العدو اللدود لائمة المتصوفين أمثال الغزالى وأصحاب الفلسفة العملية أمثال ابن خلدون .

وظاهر لكل متأمل فى مؤلفات ابن مسكويه التى تستفاد منها فلسفته أنه تأثر جد التأثر بالجانب الخلقى من مؤلفات ارسطو بعد أن وقف على النظام الفلسفى بصفة عامة وكان اهتمامه بعلم النفس اكبر من اهتمامه بسواه وكانت الغاية التى يرمى اليها تهذيب النفس عن طريق درس أحوالها وتقلبها . وقد بلغ أثر هذا الميل فى تعاليم ابن مسكويه إلى درجة أنه أراد أن يعكس طرق التعليم الفلسفى فبدلاً من أن يبدأ السالك فى طريق الفلسفة بدرس المنطق والبرهان والأقيسة التى هى وسائل الفهم وأدوات الادراك يرى ابن مسكويه عكس ذلك فيقول فى ص ٢٦ من كتاب السعادة :

« وقد رأى بعض أصحاب ارسطوطاليس من مدرسى كتبه أن يبتدىء المتعلم لها بكتب الأخلاق لتهذب نفسه وتصفو من كدر الشهوات ويخف عنها أثقال عوارضها فيتمكن من قبول الحكمة ويعترف بعض الاعتراف بترك الانهماك فى الشهوات وهجران الملاذ الجسمية ، ويعلم أن اكثرها خساسات ورذائل فيتنزه عنها ، ثم ينظر فى شىء من التعاليم ليعرف طريق البرهان ويتدرب بها ويأنس بطرقها ويترك الايغال فيها إلى وقت آخر » .

المثل الأعلى عند مسكويه

ثم أن ابن مسكويه جعل للانسان مثلا أعلى هو أشبه الأشياء بما كان يرمى إليه ابن باجة فى رسالة «تدبير المتوحد» وابن طفيل فى «حى بن يقظان» . ولكن ابن مسكويه مرَّ بمثله الأعلى مرور الطيف فوصفه بأنه هو الحاصل على السعادة القصوى وأن هذا السعيد السعادة القصوى « مغتبط بذاته لأنه يشاهد أموراً لا تتغير ولا تستحيل أبداً ولا يجوز عليها أن تتغير أو تستحيل وأنه يرى جميع ما يراه بعين لا تغلط ولا تخطىء ولا تدبر ولا تقبل الفساد ويتعين أنه صائر من أحد وجوديه (الحياة الدنيوية ؟) إلى الوجود الآخر (الموت ؟) الاكمل فهو كمن سلك طريقاً إلى وطن يعرفه وثيق بأهله وروحه وطيبه »

ثم يتوغل ابن مسكويه فى الوصف فيلمس أدق عقائد الصوفية فى السلوك والوصول حيث يقول « وكلما قطع إليه منزلا أو حل دونه فى درجة تقرب منه ازداد نشاطاً وطمأنينة وجذلاً . وهذه الحال من الثقة واليقين لا تحصل بالخبر دون المعاينة ولا تتم بالحكاية دون المشاهدة ولا تسكن النفس اليها إلا بعد الظفر على الحقيقة ، والواصلون اليها على طبقات ومثال ذلك الناظر بعين الرأس فان هذه العين يتفاوت الناس فى النظر بها فمنهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بينة ومنهم من لا يراها من القرب أيضاً إلا كمن يرى الشىء من وراء ستر إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال أن العين الحسية كلما أمعنت فى النظر وأدامت التحقيق إلى محسوساتها كلت وضعفت وتلك العين الأخرى هى بالضد لأنها تقوى بالامعان فى النظر وتزداد بالادمان جلاء وسرعة ادراك ولا تزال تزداد بصيرة ونفاذاً حتى تدرك ما كانت تظنه غير مدرك ولا معقول» .

الفرق بين الحكمة والفلسفة

يميز ابن مسكويه بين الحكمة والفلسفة ، فهو يرى أن الحكمة هى فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهى : أن تعلم الموجودات كلها من حيث هى موجودة وان شئت فقل أن تعلم الأمور الالهية والأمور الانسانية وثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يغفل

أما الفلسفة فلم يضع لها ابن مسكويه تعريفاً ولكنه قسمها الى قسمين :

(١) الجزء النظرى و (٢) الجزء العملى .

فاذا كمل الانسان بالجزئين فقد سعد السعادة التامة

والجزء النظرى ينطوى على كمال الانسان الأول بالقوة العالمة فيصير فى العلم بحيث يصدق نظره ، فلا يغلط فى اعتقاد ولا يشك فى حقيقة ، وينتهى فى العلم الى العلم الالهى ويثق به ويسكن اليه .

والكمال الثانى للانسان ، يكون بالقوة العاملة وهو الكمال الخلقى ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى تصدر تلك الأفعال كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغى وينتهى الى التدبير المدنى بين الناس حتى تنتظم ويسعدوا سعادة مشتركة (Bonheur commun) وغاية الكمال الانسانى فى فلسفة ابن مسكويه أن يعلم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها التى هى ذواتها لا اعراضها وخواصها التى تصيرها بلا نهاية .

ويعتقد ابن مكسويه أن من ينتهى الى هذه الرتبة من العلم والعمل فقد صار عالماً وحده واستحق أن يسمى عالماً صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت فى ذاته فصار هو ، هى ، بنحوٍ ما ثم نظمها بأفعاله على نحو استطاعته فصار فيها خليفة لمولاه خالق الكل جلت عظمته فلم يخطىء ولا يخرج عن نظامه الأول الحكمى فيصير حينئذ عالماً تاماً ، دائم الوجود ، سرمدى البقاء مستعداً لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً وقد قرب منه القرب الذى لا يجوز أن يحول بينهما حجاب .

ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المنزلة فى ذاته لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الأخر أو كسبيل أشخاص النبات فى مصيرها الى الفناء .

ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهى الى علمها من المتوسطين فى العلم تقع له شكوك فى البعث والخلود وانتهاء حياة الانسانية بالموت ، فحينئذ يستحق اسم الالحاد ويخرج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة

فالفلسفة فى رأى ابن مسكويه هى غاية الحياة الانسانية وهى مزيج من العلم والعمل لسلوك سبيل الترقى الدائم . فهى الغرض الأسمى للوجود والوسيلة الوحيدة للاتصال العقلى والروحانى بين الخالق والمخلوق والاستعداد لقبول الفيض الربانى . وعلى ذلك تكون هذه المرتبة هى مرتبة الأنبياء والحكماء والعلماء الذين هم عوالم تامة ، وخلفاء للخالق.

الملوك فى فلسفة ابن مسكويه

يقول ابن مسكويه «لقد حكمنا ان الملوك منا هم أشد الناس فقراً لكثرة حاجتهم الى الأشياء . ثم يشير ابن مسكويه الى قول أبى بكر الصديق فى خطبته حيث قال :

« أشقى الناس فى الدنيا والآخرة الملوك » واسترسل ابن مسكويه فى وصف الملوك نقلاً عن هذا المصدر فقال :

« ان الملك اذا ملك زهده الله فيما فى يده ورغبه فيما فى يد غيره وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الاشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخط بالكثير ويسأم الرخاء وان انقطعت عنه اللذة لا يستعمل الغيرة ولا يسكن الى الثقة فهو كالدرهم الغش والسراب الخادع جلد الظاهر حزين الباطن فاذا وجبت نفسه ونضب عمره ومحى ظله فأشد حسابه وأقل عفوه ألا أن الملوك هم المرحومون »

قال ابن مسكويه « لقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام (يعنى وصف الملوك لأبى بكر الصديق) ثم يستعبر لموافقته ما فى قلبه وصدقه عن حاله وصورته ولعل من يرى ظاهر الملوك من الاسرة والفرش والزينة والأثاث و يشاهدهم فى مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم ، لا ! والذى خلقهم ! وكفانا شغلهم ! أنهم لفى هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم ، مشغولون بالافكار التى تعتورهم وتعتريهم فيما قلناه من ضروراتهم

الكلام على النفس

تكلم ابن مسكويه على قوى النفس الثلاث :

(١) النفس البهيمية وهى ادونها

(٢) النفس السبعية (نسبة الى السبع مفرد سباع) وهى أوسطها

(٣) النفس الناطقة وهى أشرفها

وأن هذه القوى الثلاث ، ويصفها ابن مسكويه بالأنفس الثلاث اذا اتصلت صارت شيئًا واحداً وتبقى فى الوقت ذاته على تغايرها وثورتها واستجدائها كأنها لم تتصل .

ثم تكلم على سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوتة حمراء شريفة فرمى بها فى نار تضطرم .

ثم انتقل الى رأى أرسطو فى بقاء النفس والمعاد استدلالاً من قوله فى كتاب الأخلاق. على أن الكلام الذى أورده ابن مسكويه نقلاً عن أرسطوطاليس فى هذا الباب لايؤدى الى القول بالمعاد .

ثم انتقل الى دواء النفوس قال يجب أن تتفقد مبدأ الأمراض اذا كان من نفوسنا فان كان مبدؤها من ذاتها كالفكر فى الأشياء الرديئة واجالة الرأى فيها كاستشعار الخوف والخوف من الأمور العارضة والمترقبة والشهوات الهائجة قصدنا علاجها بما يخصها

وان كان مبدؤها من المزاج ومن الحواس كالخور الذى مبدأه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالعشق الذى مبدأه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضًا علاجه بما يخص هذه .

وتكلم بعد ذلك على « حافظ الصحة على نفسه » و « معرفة المرء عيوب نفسه » و « رد الصحة على النفس » .

واسهب ابن مسكويه فى الكلام على العدالة والفضائل التى تحت العفة والشجاعة والسخاء والعدالة ومراتب الفضائل الانسانية

وألم بموضوع السعادة فى رأى أرسطوطاليس ولذة السعادة والخير والسعادة وكثير من هذه الفصول تذكرنا مطالعتها بما دونه اللورد آفبرى فى كتبه التى من قبيل « مسرات الحياة » فهى مزيج من علم الأخلاق والآداب الخاصة والعامة وعلم النفس والحكمة الانسانية .

وتكلم ابن مسكويه على التعاون والاتحاد والصداقة والمحبة وأنواع المحبة وأجناسها وأسبابها والمحبة التى لا تطرأ عليها الآفات

وكما تكلم على أنواع الفضائل التى تزهو بها النفس كذلك أفاض فى ذكر الرذائل التى تكون بها عيوب النفس وأسباب ضعفها مثل التهور ، والجبن ، والعجب ، والافتخار والمزاح والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وأسباب الغضب والجبن والخور والخوف وأسبابه وعلاجه وعلاج الخوف من الموت وعلاج الحزن

ونعتقد أن أجمل نبذة فى فلسفة ابن مسكويه التى ينطوى عليها كتاب تهذيب الأخلاق هو الفصل البديع الذى دبجته يراعته فى موضوع « علاج الخوف من الموت » وهو شبيه بالفصل الذى ختم به جيو الفيلسوف الفرنسى كتابه « عقيدة المستقبل » قال ابن مسكويه :

« ان الخوف من الموت ليس يعرض الا لمن لايدرى ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم الى أين تصير نفسه أو لأنه يظن أن بدنه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور ، أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التى ربما تقدمته وأدت اليه وكانت سبب حلوله أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت أو لأنه متحير لا يدرى على أى شىء يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات — وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها » .

ولم تخل فلسفة ابن مسكويه من جزء خاص بالشريعة وبما يجب على الانسان لخالقه وأسباب الانقطاع عن الله وأن الشريعة تأمر بالعدالة وتدعو الى الأنس والمحبة ولزوم الشريعة فى المعاملات والواجب على الحاكم نحو الرعية .

وجملة القول فى فلسفة ابن مسكويه الخلقية أنها مزيج متقن السبك متناسب الأجزاء من الفلسفة اليونانية حسب تعاليم ارسطو لا سيما ما كان منها خاصاً بعلم النفس والأخلاق ومن الأداب الفلسفية الاسلامية التى بها رائحة من التصوف العقلى والدينى ومن حكمة الحياة والأداب العامة والخاصة

ونحن نعد ابن مسكويه فيلسوفاً قائماً بذاته لم ينسج على منوال أحد من سابقيه ولم يتعرض فى « تهذيب الأخلاق » للمسائل الجوهرية فى الفلسفة ، وهى العقل والروح والخالق وسر الوجود الانسانى وغاية الحياة العقلية والعقائد الدينية التى لها مساس بحياة الانسان من حيث الكفر والايمان، بل هو رجل حكيم ملم بفلسفة ارسطو يقدسه ويمجده ويحاول كما حاول ارثور شوپنهور فى كتابه La Sagesse de la Vie «حكمة الحياة» ان يوجد للفرد مثلاً أعلى يسعى للوصول اليه ويعمل لأجله فاذا وصل اليه بلغ النهاية القصوى من الكمال . فالفكرة الأساسية الأصيلة فى فلسفة ابن مسكويه فى « كتاب تهذيب الأخلاق » هى فكرة عملية محضة ذات نفع مباشر للانسان الذى يسير على خطتها الحكيمة .

فلسفة ابن مسكويه

فى إثبات الصانع والنفس والنبوة

يعد هذا الجزء من فلسفة ابن مسكويه خاصاً بما وراء الطبيعة وهو مبنى على أصول الفلاسفة الالهيين ، ومذهب ابن مسكويه فيه هو الانتصار للعقائد الدينية .

وقد قسم ابن مسكويه فلسفته الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) الى ثلاث مسائل فى ثلاثين فصلاً وكل مسألة عشرة فصول : المسألة الأولى فى إثبات الصانع وهى محاولة فى إقامة الدليل العقلى على وجود الله سبحانه وتعالى . وقد قدم لها الفيلسوف بمقدمة وجيزة فى أن هذا الأمر سهل من وجه وصعب من وجه وأما سهولته فمن قبل الحق نفسه لأنه نير وأما صعوبته أو غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلاهما ولكن من التمس أمراً لا بد له من الوصول اليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة ونحن محتاجون الى أن نعظم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التى تغالطنا عن المعقولات الصحيحة وهو نظام عسير شديد لأنه مفارقة العادة ومباينة العامة فى كثير من نظرها ، وجاءت فى عرض هذا الفصل الأول من المسألة الأولى عبارة شاد بذكرها بعض أدباء العرب وزعم أنهـا تدل على وقوف ابن مسكويه على نظرية النشوء والارتقاء قال :

« ان الانسان آخر الموجودات وان التركيبات تناهت اليه ووقفت عنده وتكثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النير أعنى العقل ، ولما حصل الانسان آخر الموجودات صارت الأشياء التى هى فى أنفسها أوائل ، آخرة عنده »

والفصل الثانى من المسألة الأولى خاص باتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وانه لم يمتنع أحد منهم عن ذلك ، وخلاصته أن الحكماء أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الالهيــة بالأزمنة والأحوال ثم تكلم فى الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جل وعز ويقصد بالحركة ستة أشياء : حركة الكون – الفساد – النمو – النقصان – الاستحالة – النقلة

وانتقل بعد ذلك الى الكلام على أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره وان محرك جميع الأشياء غير متحرك . ثم تدرج الى الكلام فى أن الصانع واحد وانه ليس بجسم وانه تعالى أزلىٌّ وأغرب فصل فى هذا الباب هو الثامن الذى به أن الصانع يعرف بطريق السلب دون الايجاب .

وفى الفصل التاسع بيان أن وجودات الأشياء كلها إنما هى بالله عز وجل، وقد تناول هذا الفصل القول على الجوهر والعرض، ثم تلاه كلام فى أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شىء وأنها تتبدل بالصورة حسب

وهذا ختام كلام ابن مسكويه فى المسألة الأولى الخاصة بإثبات الصانع

ثم انتقل الى الكلام فى المسألة الثانية : فى النفس وأحوالها وفى اثبات النفس وانها ليست بجسم ولاعرض، وانها تدرك الموجودات كلها غائبها وحاضرها ومعقولها ومحسوسها وبحث فى مسألة عويصة وهى كيفية إدراك النفس للمدركات وهل ذلك منها بأجزاء كثيرة ، أم بانحاء مختلفة ، أم هناك مدركات بعدد المركبات .

وقد أخطأ فى هذا الفصل خطأ فلكيًا ، فقدر أن الشمس أكبر من الأرض مائة ونيفا وستين مرة ، مع أن المعول عليه اليوم فى علوم الجغرافيا والكوزموجرافيا والفلك أن الشمس أكبر من الأرض مليون وثلثمائة مرة

ثم تكلم على الفرق بين الجهة التى تعقل بها النفس والجهة التى تحس بها والأشياء التى تشترك فيها والأشياء التى تتباين فيها

وتناول الكلام على خلود النفس فأثبت على طريقته أن النفس جوهر حى باق لا يقبل الموت ولا الفناء ، وانها ليست الحياة بعينها بل تعطى الحياة لكل ما توحد فيه

وانتقل بعد ذلك الى الكلام على حجج أفلاطون فى بقاء النفس ، وان للنفس حالا من الكمال يسمى سعادة ، وآخر من النقصان يسمى شقاوة، وفى حال النفس بعد مفارقتها البدن ، وما الذى يحصل لها بعد موت الانسان

وقد استطرد فى فصل الى الكلام على تحصيل السعادة والسبيل التى تؤدى اليها وهذه

لازمة ابن مسكويه فى فلسفته فأفاض فيهـا فى كتاب تهذيب الأخلاق ، وأفرد لها كتاباً هو الذى لخصناه فيما سبق وهو « ترتيب السعادات »

ثم انتقل الى المسألة الثالثة ، وموضوعها النبوات

وتكلم فى مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وببعض

ثم فى الانسان وكونه عالماً صغيراً ، وقواه متصلة ذلك الاتصال وبحث فى كيفية ارتفاع الحواس الخمس الى القوة المشتركة ومنها الى ما فوقها بمنة الله تعالى

ثم انتقل الى الكلام فى الوحى وكيفيته وان العقل ملك مطاع بالطبع وفى أن المنام (الرؤيا) الصادق جزء من النبوة ، وفى الفرق بين النبوة والكهانة ، وفى النبى المرسل وغير المرسل وفى الفرق بين النبى والمتنبى

أما كتاب « الفوز الأصغر » الذى انطوى على هذه المباحث فقد دل عليه المرحوم المحقق الشيخ طاهر افندى الجزائرى المتوفى بدمشق أثناء الحرب الكبرى ، وصفه فى برنامج ما اطلع عليه من الكتب الغريبة قال « الفوز الأصغر ، بناه ابن مسكويه على أصول الفلاسفة الالهيين ، وانتصر فيه للدين ، فيه فصول مهمة واشارات بديعة ونسق عبارته كالذى نحاه فى كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق »

كتاب تجارب الأمم

أما كتاب تجارب الأمم فالذى وصل الينا منه القسم الأخير فى جزئين مطبوعين بمطبعة (كامب هول) باكسفورد وبمصر فى سنتى ١٩١٤ و ١٩١٥ وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح الأستاذ « آمدروز » المحامى الانجليزى والمعلم مرغليوث ، وقد علمنا أنهما تشاركا فى نقل الكتاب وشرحه ونشره باللغة الانجليزية فى سنة ١٩٢٠ م

والجزء الأول يحتوى على حوادث خمس وثلاثين سنة من سنة ٢٩٥ هـ إلى سنة ٣٢٩ هـ .

والجزء الثانى يحتوى على حوادث أربعين سنة من سنة ٣٢٩ هـ إلى سنة ٣٦٩ هـ .

وغنى عن البيان أنه ليس للتاريخ دخل فى الفلسفة ولكن كتاب ابن مسكويه فى التاريخ لايعتبر تاريخاً محضاً ، إنما هو كتاب تحرى فيه مؤلفه ذكر الحوادث بأسبابها

ونتائجها ، فيصح أن يقال أنه كتاب تاريخ مكتوب بشكل فلسفى ، ولا غرابة أن تجتمع الفلسفة إلى التاريخ والأدب فى شخص واحد فقد ثبت لنا أن ابن مسكويه كان فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً وكان « كارليل » الانجليزى فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً ، وكان « جويته » فيلسوفاً وعالماً ومؤرخاً وأديباً

وقد اتبع ابن مسكويه فى تأليف هذا الكتاب ذكر الحوادث المهمة تارة ، مثل قوله « خلافة المقتدر بالله وذكر ما جرى فى ذلك » وتارة بذكر السنين فيقول « ودخلت سنة سبع وتسعين ومائتين » وهكذا

وقد تحرى ابن مسكويه الدقة فى نقل الأخبار ولم يتحيز لفريق دون فريق

وختم القسم الأخير من الكتاب المشار اليه بقوله فى وفاة عضد الدولة انه « عرج إلى نهوند وافتتح قلعة (سرماج) واحتوى على ما فيها وملك غيرها من قلاع تلك البلاد ، والقت اليه الحصون مقاليدها ولحقته فى هذه السفرة علة عاودته مراراً ، وكانت شبيهاً بالصرع وتبعه مرض فى الدماغ يعرف بليترغوس (ويقصد ابن مسكويه مرض النوم الذى يطلق عليه أطباء هذا الزمان ليثرجيا) إلا أن عضد الدولة أخفى ذلك ويقال أن مبدأ ذلك المرض به كان بالموصل ، إلا انه لم يظهر أمره لأحد »

وهذا آخر ما عمله الأستاذ أبو على احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضى الله عنه

أما الجزء الثالث الذى طبع فى اكسفورد ومصر فهو « ذيل » لكتاب « تجارب الأمم » ولا علاقة بينه وبين كتاب ابن مسكويه سوى أنه يحتوى على حوادث مكملة لما ورد فى الجزئين الأول والثانى من « تجارب الأمم » فيبدأ بسنة ٣٦٩ ﻫ وينتهى إلى سنة ٣٨٩ ﻫ وهو تأليف الوزير أبى شجاع محمد بن الحسين الملقب ظهير الدين الروذراورى وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابى الكاتب إلى سنة ٣٩٣ ﻫ مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه

﴿ تمـــام ﴾

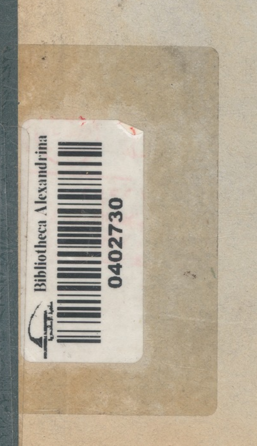
(ليون « فرنسا » نوفمبر ١٩٠٩ — القاهرة مايو ١٩٢٧)

فهـــرس

كتاب « تاريخ فلاسفة الاسلام »

لمؤلف هذا الكتاب المطبوعات المبينة بعد :

اسم الكتاب	تاريخ نشره
فى بيوت الناس (قصص)	١٩٠٤
فى وادى الهموم «	١٩٠٥
تحرير مصر	١٩٠٦
محاضرات فى التاريخ والاقتصاد	١٩١١
ليالى الروح الحائر	١٩١٢
حكم نابليون	١٩١٢
كتاب الأمير لماكياڤيلى	١٩١٢
الحكمة المشرقية	١٩١٢
قلب المرأة (قطعة تمثيلية)	١٩١٦
نيرون « «	١٩١٩
(وقد حازتا جائزة التأليف التمثيلى) لسنة ١٩٢٦	
مقدمة قانون العقوبات ومبادىء العلوم الجنائية (دروس لطلاب الحقوق بالجامعة المصرية)	١٩١٧
تاريخ علم الاجتماع	١٩١٩
مائدة أفلاطون	١٩٢٠
كتاب الشهاب الراصد	١٩٢٦


Bibliotheca Alexandrina
0402730